RUDOLF ALLERS

# EL PSICOANÁLISIS DE FREUD

Editorial TROQUEL S. A.
Buenos Aires

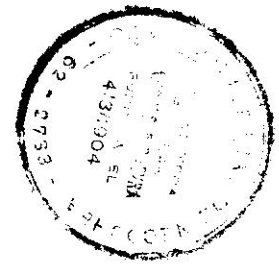
Título del original en inglés:
THE SUCCESSFUL ERROR

Traducción de:
J. AGUSTÍN RAMÍREZ TORRES

*Printed in Argentina*
Impreso en la Argentina

Queda hecho el depósito que previene la ley número 11.723
© by EDITORIAL TROQUEL S. A., Bs. As., 1958

# PREFACIO



*Este libro es una crítica. Ha sido escrito por quien ha estudiado el psicoanálisis a fondo y se ve obligado en conciencia a dar una sentencia adversa. El autor sabe perfectamente que no es el único crítico; que hay muchos que han hecho críticas del psicoanálisis, y otros más que lo han desaprobado sin tomarse la molestia de evaluarlo seriamente, pero cree que ni unos ni otros han ahondado demasiado ni han puesto de manifiesto los fundamentos de la teoría, para mostrar con suficiente claridad la relación y dependencia que Freud y su escuela tienen de la filosofía que sirve de base a todo su sistema. Muchos adversarios del psicoanálisis han rechazado sus ideas por parecerles opuestas a la moral, al sentido común y a los principios generalmente admitidos. Pero aunque estas reacciones contra el psicoanálisis son muy jusitificadas, no son los mejores argumentos en su contra, porque parece que parten de una noción vaga de que hay algo erróneo en los hechos, en las ideas y en la lógica de la teoría que condenan. Para presentar un argumento contundente contra el psicoanálisis es preciso poner fuera de toda duda estos factores erróneos y no atender a los sentimientos que uno pueda tener sobre la materia. Puesto que el psicoanálisis se gloría de ser una ciencia, debe ser combatido por los medios que usa la ciencia, a saber, el análisis lógico y el examen crítico de los hechos.*

*Además de ofrecer una crítica del psicoanálisis en sí, pretendemos examinar también en estas páginas la importancia que este sistema pretende tener respecto de la psicología, la medicina, la educación, la sociología, la etnología y otras ramas del saber humano. Y hay algo más que el autor espera realizar con su trabajo. Es un hecho que el psicoanálisis, después de haber sido postergado y despreciado por muchos años, ha logrado últimamente un éxito sorprendente. Los psicoanalistas lo consideran*

*como el mayor progreso de la psicología y como el descubrimiento más importante de los siglos, y nos aseguran que el siglo* XIX *se llamará algún día el siglo de Freud. Sin endosar esta exaltación de Freud, no podemos negar que no hay campo de la vida y actividades humanas que no haya caído, en mayor o menor grado, bajo la influencia de la nueva "psicología profunda", o que no se haya visto tentado a usar algunas de las ideas del psicoanálisis. Este éxito del psicoanálisis es un problema del que hay muy pocos ejemplos similares en la historia del pensamiento humano. Pero, precisamente porque es un hecho raro, pide una explicación especial, y ésta intentaré también darla.*

*Este libro ha sido escrito por un católico. No faltará por esto, especialmente entre los psicoanalistas, quien achaque luego al autor el estar prejuiciado contra el psicoanálisis. Para disipar esta falsa sospecha, me abstendré todo lo posible de hacer comparación alguna entre el psicoanálisis y la Fe o la Filosofía Católica. Me contentaré con desenmascarar este error manifestando sus contradicciones ocultas y la inconsistencia de muchas de sus afirmaciones. Intentaré demostrar que esta teoría es incompatible con cualquier filosofía, excepto aquella que informa la teoría y la práctica del psicoanálisis.*

*Yo tengo la firme persuasión —y quiero hacer esto patente desde el principio— que la teoría y la práctica del psicoanálisis de tal manera se compenetran que son verdaderamente inseparables. No se puede aceptar la una sin la otra. Quienquiera que desee hacer uso del método psicoanalítico no puede menos de abrazar su filosofía. Y puesto que creo que la filosofía del psicoanálisis es absolutamente errónea y que así se puede demostrar, creo también, consiguientemente, que usar de sus métodos es peligroso.*

*Los muchos usos que se han hecho de las ideas de Freud y su relación con tantos aspectos de la vida humana, exigen que cualquier estudio crítico del psicoanálisis tome en cuenta todos estos aspectos o, al menos, la mayor parte de ellos. Hoy es imposible que un hombre solo pueda tener competencia en todos estos campos del saber y tiene por necesidad que valerse de la ayuda de otros. Por lo menos se espera de él que sepa escoger autoridades que gocen de verdadera competencia. Mas, en los campos en que él ha podido adquirir conocimientos especiales por estudio y experiencia personales, debe decir sin ambages lo que siente que es verdad. Espero que no se me tache de presunción si digo que me siento com-*





*petente, al menos en lo que atañe al aspecto médico y psicológico, del problema que nos ocupa. Me abonan treinta años de psiquiatía y veinte años de psicoterapia; además, he enseñado psicología médica y psicología normal durante muchos años en Europa y desde hace dos años he empezado a enseñar psicología también aquí en América. Finalmente puedo mencionar que durante veinte años he escrito y discutido sobre el psicoanálisis repetidas veces y he seguido de cerca su desarrollo desde hace muchos años.*

*El fruto de mi estudio personal del psicoanálisis, de las comparaciones que he hecho del mismo con otras concepciones psicológicas y de mis múltiples experiencias personales con muchos individuos tanto normales como anormales, ha visto la luz pública en diversas publicaciones. Algunas de mis afirmaciones anteriores acerca de tal o cual punto de la psicología freudiana he dejado ya de sostenerlas. Mi modo de pensar se ha desarrollado, y en cuanto me familiarizo más íntimamente con el psicoanálisis y sus problemas, mi juicio acerca del mismo resulta menos favorable. Por consiguiente, las conclusiones a que he llegado en este libro son más bien negativas.*

*Me ha parecido innecesario hacer aquí una larga exposición del psicoanálisis. Es demasiado conocido, al menos en sus puntos más esenciales, y creo que no necesita mayores explicaciones. Me limitaré, por tanto, a hacer en unas cuantas páginas un bosquejo de la naturaleza del psicoanálisis que sirva de base a un análisis crítico.*

*Freud es el padre indiscutido del psicoanálisis, como todo el mundo sabe. Él desarrolló sus ideas principales aunque dio sus primeros pasos al lado de Breuer y bajo su poderosa influencia, según parece. Breuer abandonó su colaboración con Freud al poco tiempo de iniciada, por razones no muy conocidas y que para el caso carecen de importancia. Breuer era mayor que Freud y murió hace algunos años. El 24 de septiembre de 1939, Freud también murió desterrado de su patria, en Londres, a los 84 años de edad.*

*Alguien pudiera pensar, teniendo en cuenta los datos biográficos que acabamos de mencionar, que criticar la obra de Freud siendo su muerte tan reciente, equivale a menospreciar el antiguo adagio:* de mortuis nil nisi bonum. *Pero los vivos tienen mayor importancia que los muertos, y el preservarlos de caer en este error es un deber de mayor trascendencia que guardar consideraciones a los muertos. Voltaire hizo alguna vez en sus*

*escritos esta atinada observación: "Aux vivants on doit des égards, aux morts rien que la vérité".*

*¿Cuál es, en resumidas cuentas, la finalidad de este libro? Ciertamente no se propone convencer a ningún psicoanalista que está en un error, sino sólo ayudar a los que empiezan a interesarse en el psicoanálisis para que lo vean a la luz de la verdad. No suele haber muchas "conversiones" de psicoanalistas, porque se sienten muy seguros de tener en sus manos las verdades más profundas de la naturaleza humana; pero, por lo menos, podemos esperar impedir que se propague este contagio.*

*Rara vez han contestado los psicoanalistas a crítica alguna y cuando lo hacen, suelen usar un método muy curioso para deshacerse de cualquiera objeción. En vez de considerar los argumentos objetivos que les presentan sus adversarios, se contentan con decirse a sí mismos y a los que les quieren creer, que el antagonismo al psicoanálisis se debe a los mismos factores que ya Freud había declarado activos en la naturaleza humana, y repiten que mientras uno no sea psicoanalizado es incapaz de entender y evaluar el psicoanálisis y menos aún de usarlo para estudiar la mente o tratar las enfermedades mentales. Este modo de razonar es un fenómeno único y singular en la historia del pensamiento y de la ciencia; nos ocuparemos de él en su lugar apropiado. Pero desde ahora séame permitido recalcar que lo considero absolutamente injustificado y fundado en aquellas falacias lógicas que se repiten tanto en las enseñanzas psicoanalíticas.*

*Este libro tiene tres partes. La primera, que comprende del capítulo I al V, trata de la naturaleza del psicoanálisis, sus presuposiciones y la filosofía en que se apoya. La segunda parte que abarca del capítulo VI al XII, estudia cuestiones particulares y la relación del psicoanálisis con otras ciencias. La tercera y última parte, investiga las raíces históricas del psicoanálisis e intenta dar una explicación del éxito tan sorprendente que ha tenido esta teoría. La conclusión ofrece un resumen de los puntos principales discutidos en el libro y formula preguntas precisas que deberían responder los psicoanalistas. De ninguna manera pretende este libro agotar toda la materia ni hacer una relación exclusiva de todos los hechos que pudieran aducirse. A la literatura existente sólo me refiero incidentalmente y por vía de ilustración. Tampoco intento aquí proponer otro teoría que reemplace la de Freud que critico y considero insostenible. Mis propias ideas acerca de estos temas se hallan expuestas en otros libros y no caben aquí. Este libro es una crítica.*



-17.078

# PRÓLOGO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Este libro que se ofrece ahora a los países de habla española apareció por vez primera en 1940. Diez años pueden parecer un lapso muy largo en nuestro siglo que vive tan de prisa y, por tanto, es conveniente dar alguna explicación de por qué se imprime de nuevo sin modificación alguna.

Aunque ha habido muchos cambios en el campo de la psicología normal y anormal, en el de la psiquiatría y de la psicoterapia, la mayor parte de las doctrinas de Freud parecen haber resistido, según creen muchos, el impacto del tiempo. Aunque han surgido nuevas ideas y aunque un número no despreciable de psiquíatras han abandonado las ideas originales de Freud o las han modificado profundamente, todavía se encuentran muchos psicólogos y psiquíatras —y tal vez sean la mayoría— que se adhieren a las palabras de su maestro Freud.

Este es un hecho que no deja de llamar la atención y que viene a confirmar la caracterización del psicoanálisis como un credo o secta más que una teoría científica. Porque el espíritu científico se muestra siempre dispuesto a hacer cualquier corrección o alteración de sus ideas tan pronto como éstas parecen inadecuadas para explicar todos los hechos de la experiencia o resultan incapaces de responder a todas las objeciones de la crítica.

A este respecto se puede señalar el descuido absoluto, de parte de los seguidores "ortodoxos" de Freud, del progreso y cambios que ha habido recientemente en el campo de la antropología cultural. Freud había tomado por sentado, como se mostrará más adelante, (1) la existencia de un paralelismo —y aun la

(1) cf. pp. 194 y ss.

identidad— entre los procesos de la filogenética o la "historia de la raza", por un lado, y el desarrollo de la civilización o la historia de la humanidad, por el otro. A Freud, lo mismo que a otros antes que él, le llamaron la atención ciertas semejanzas entre la mentalidad de los niños y la de los pueblos primitivos. Su pensamiento, como el de casi todos sus contemporáneos, estaba dominado por la idea de la evolución, y, naturalmente, no veía ninguna otra explicación posible de este parecido de la mentalidad infantil con la primitiva sino la sostenida por la evolución.

Freud descuidó investigar la legitimidad de su proceder. De hecho supuso que el principio de la evolución podía aplicarse a los pocos milenios de la historia de la civilización exactamente en el mismo sentido en que se ha usado en biología. Esto es verdaderamente un defecto metodológico muy serio pero que puede parecer perdonable si se toma en cuenta la mentalidad general que reinaba a fines del siglo XIX y la convicción tan arraigada en Freud —y que por cierto nunca abandonó— de que los métodos científicos son los únicos capaces de llevar a conocimientos ciertos en cualquier campo que se apliquen.

Lo que sí parece menos perdonable y más difícil de entender es el hecho de que sus discípulos sigan la misma creencia, aun cuando actualmente no hay base alguna empírica sobre la que puedan fundamentarse, sino más bien pruebas muy abundantes en contrario que demuestran la falsedad de la presuposición de Freud.

Freud y su escuela creyeron haber encontrado una confirmación empírica de sus ideas en la obra de Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité des sociétés inférieures,* que apareció en 1910. En ese libro exponía su autor que el modo de pensar propio de los primitivos difiere fundamentalmente del que empleamos nosotros. El pensamiento primitivo, escribía Lévy-Bruhl, se rige, no por el principio de contradicción, sino por el que él llamó "la ley de participación"; su mente está dominada por la "magia" y el pensamiento "prelógico" y descuida consiguientemente cualquier evidencia empírica.

Las ideas de Lévy-Bruhl fueron sometidas a un examen crítico por parte de los antropólogos, psicólogos y filósofos. Así, B. Malinowski, uno de los antropólogos de la cutura más notables, hizo notar que las ideas "mágicas" están restringidas a un campo reducido y que en todas las situaciones prácticas los primitivos saben muy bien valerse de la experiencia. Asimismo,





E. Cassirer observó que la estructura del lenguaje, tanto de las civilizaciones primitivas como de las más avanzadas, manifiesta la presencia y el predominio de la misma lógica que nosotros conocemos. Tales críticas, sin embargo, no quebrantaron la confianza de Freud en la verdad de las teorías de Lévy-Bruhl. Tampoco cayó Freud en la cuenta que el mismo Lévy-Bruhl parecía cada vez menos seguro en sus obras posteriores y que gradualmente fue modificando sus primeras teorías en forma notable.

Freud fue, ciertamente, un observador astuto y sagaz pero fue menos afortunado como forjador de teorías. Buena parte de este libro se ocupa en mostrar los defectos y las falacias lógicas de sus concepciones teóricas. Freud mostraba, además, una simpleza sorprendente respecto de sus teorías. Estaba tan convencido de haber descubierto la verdad última acerca de la naturaleza humana, que cualquier argumento en contrario no hacía mella alguna en él. Un ejemplo notable de esta actitud podrá verse en su obra *Moisés y el Monoteísmo,* como se hará notar más adelante.(2) La misma convicción tenía acerca de la originalidad de sus ideas.

En su autobiografía escribe que había evitado enterarse de las ideas de Nietzsche por temor de no ser influido por él.(3) Pero cuando esto escribía se le olvidaba aparentemente que a los principios de la Sociedad Psicoanalítica de Viena uno de sus miembros había leído un trabajo sobre Nietzsche, que fue largamente discutido por todos.(4)

El estar de acuerdo con sus propias ideas le parecía a Freud una prueba de la verdad de las concepciones de los demás. Por eso, puesto que las ideas de Lévy-Bruhl estaban conformes con las suyas, Freud no vio razón alguna, a lo que parece, de tomar en cuenta el desenvolvimiento posterior y el cambio del pensamiento de Lévy-Bruhl acerca de la mentalidad de los primitivos. Semejante actitud es comprensible hasta cierto punto en Freud, pero resulta incomprensible en sus discípulos, ya que recientemente se ha evidenciado a todas luces no sólo que las ideas de Lévy-Bruhl eran erróneas, sino que también el mismo Lévy-Bruhl las abandonó al fin completamente.

En los últimos días de su vida Lévy-Bruhl estaba trabajando en una obra que al fin no pudo terminar, pues murió dejándola

(2) cf. pp. 247 y 248.
(3) Véase más abajo, pp. 13, 25 y 298.
(4) Así lo refiere Ernest Jones en la obra *The Life and Work of Sigmund Freud.* New York: Basic Books, 1955, vol. II. p. 86.

en preparación, pero dejó notas abundantes que acaban de darse a la luz pública.[5] Estas notas contienen una retractación total de su famosa teoría. La "ley de participación" no rige el pensamiento primitivo, como él antes había creído; las ideas mágicas quedan limitadas al campo más restringido de las prácticas religiosas; no hay el supuesto pensamiento prelógico y, en fin, el principio de contradicción gobierna la mente primitiva lo mismo que la nuestra. Con una integridad intelectual admirable el sabio octogenario declara que se había equivocado y que "había hecho hablar a los hechos en vez de escucharlos", como él mismo se expresa.

De esta manera la base que la antropología cultural parecía ofrecer a las teorías de Freud, se desmoronó enteramente. Expresiones como "regresión" al nivel ancestral o el "pensar arcaico" carecen ahora de sentido.[6] Pero la escuela psicoanalítica —y aquí designamos con este nombre exclusivamente la de Freud— parece no haber caído en la cuenta todavía de este progreso de las ideas.

Mas aun antes que se publicase esta retractación de Lévy-Bruhl podía uno preguntarse si la explicación propuesta por Freud era la única posible o la más plausible. Es verdad que se encuentran algunas semejantes entre el modo de pensar y de expresarse de las civilizaciones primitivas, por una parte, y la conducta de los niños por otra, y que el modo como conciben el mundo los primitivos y los niños se parece al que se observa en algunos casos de esquizofrenia, aunque estas semejanzas no son tan grandes como suelen presentarse.

La naturaleza humana es una y la misma a través de los miles de años de su historia. Podemos asegurar esto hoy con más certeza que antes, ya que las ideas de Lévy-Bruhl no pueden considerarse en consonancia con los hechos. Es muy probable que una misma e idéntica naturaleza humana responde de idéntica manera en situaciones idénticas. Es fácil comprobar también la profunda semejanza ambiental en que se encuentran el niño y el hombre primitivo. A uno y otro el mundo en que viven les

(5) cf. Lévy-Bruhl, *Les carnets de Lévy-Bruhl*. París: Presses Universitaires, 1948.

(6) cf. R. Allers, «Über die Begriffe eines 'archaischen Denken' undder 'Regression'». *Wien. Zeitschrift für Nervenheitkunde*, I, p. 308. (1948). Asimismo, W. Koppers, «Lévy-Bruhl und das Ende des 'praelogischen Denkens' der Primitiven». *Abh. 14. Internat. Soziologenkongr.* Roma. vol. IV (1951).





parece ininteligible, extraño y enigmático, y ambos carecen del desarrollo suficiente para hacer frente a los muchos problemas que se les presentan.

También es posible mostrar que por lo menos en algunos casos de esquizofrenia prevalecen condiciones semejantes. Esta enfermedad mental suele empezar con lo que se ha llamado la "experiencia de una catástrofe mundial", de modo que el esquizofrénico también se halla en un mundo nuevo y misterioso que le llena de inquietud.

Ni Freud ni sus discípulos han sido jamás capaces —o no han querido serlo— de distinguir entre un hecho y la interpretación del mismo. Ya insistiremos sobre este punto en este libro,[7] pero podemos apuntar aquí una observación más. Los psicoanalistas —y ciertamente ni están solos ni son los únicos— muy frecuentemente no toman la metáfora por lo que es en realidad, a saber, un nombre más o menos inadecuado para designar hechos de que no puede uno hablar.

Es evidente que no se puede hablar de algunos hechos psicológicos sino por medio de metáforas. No hay peligro alguno en esto mientras se tenga conciencia de la inexactitud inevitable de las formas de expresión que uno se ve forzado a emplear. Pero el uso de metáforas resulta engañoso cuando se cree que a la metáfora o analogía empleada corresponde exactamente una realidad. El psicoanálisis, lo mismo que algunas otras escuelas de psicología, usa continuamente la metáfora de "estratos" de la conciencia o de la mente, los que supone formados a la manera de los estratos geológicos, o, mejor aún, a la manera de diferentes estratos arqueológicos: el más profundo queda cubierto por otros más superficiales. Esta metáfora es tanto más sugestiva cuanto que las lenguas más modernas hablan de ciertos fenómenos mentales como si estuvieran caracterizados por la nota de "profundidad". Hablamos, por ejemplo, de emociones "profundas" y de pensamientos y proyectos "profundos", y así de otras cosas. Pero es justo hacer notar a este respecto que los griegos clásicos no usaron de esta metáfora. Lo que llamamos nosotros "emoción profunda" parecía a los contemporáneos de Pericles y Platón como una emoción "pesada". De esto podemos sacar esta moraleja: no debemos tomar apresuradamente como un hecho o como

(7) cf. pp. 32 y ss.

la descripción adecuada de un hecho los términos a que estamos acostumbrados.

Esto se aplica también a la expresión "psicología profunda", que se ha popularizado tanto que algunos han llegado a creer en la existencia real de estos estratos de la mente. De hecho, sin embargo, se trata de una simple metáfora que bien se podría sustituir por otra. Por ejemplo, sería bastante fácil reemplazar todos los términos de una "psicología profunda" por los de una "psicología de distancia". En lugar de hablar de "represión" a las "profundidades" del inconsciente, se podría hablar de "relegar' a la región más distante de la periferia de la conciencia, de manera que "represión" vendría a ser "expulsión". El censor se podría concebir, no como un centinela que guarda la puerta secreta que conduce a las mazmorras escondidas del inconsciente, sino como el guardián puesto a las puertas de la ciudad. Al cambiar de metáfora, cambiarían también, como es natural, muchas otras relaciones o aparecerían las ya empleadas bajo nueva luz. Entiéndase, con todo, que no estamos abogando por la necesidad o conveniencia de reemplazar las metáforas a que estamos acostumbrados; sólo apuntamos esta posibilidad para mostrar la naturaleza de muchos de nuestros términos que no son más que metafóricos, y advertir que no puede tomarse por una descripción de hechos psíquicos lo que no pasa de ser una simple metáfora.(8)

Se hará notar repetidas veces a lo largo de este libro que el psicoanálisis freudiano usa el término "hecho" de una manera muy vaga, y lo mismo hacen otras muchas gentes, tanto del vulgo como de los intelectuales. Pero esto no justifica tal uso. Una teoría que pretende decir la última palabra acerca de la naturaleza humana tiene la obligación de examinar con todo cuidado el significado de los términos que emplea. Queda uno sorprendido al leer frecuentemente la afirmación de que una de las proezas más grandes de Freud fue "el hecho de haber descubierto el inconsciente". El inconsciente, *per definitionem*, es precisamente aquello que no puede percibirse inmediatamente; sólo los efectos del inconsciente pueden ser objeto de observación. El inconsciente no es un hecho observado sino una noción hipotética introducida para explicar hechos observados. Puede ser una noción muy plausible y aun parecer sugerida fuertemente por un conjunto de hechos observados, pero con todo no deja de ser un término hipotético.(9)

(8) Cf. Rudolf Allers, «Vom Nutzen und den Gefahren der Metaphor in der Psychologie». *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, (1955), pp. 3-15.





Tampoco puede uno hablar estrictamente de "instintos" como si fuesen entidades reales. Nadie ha visto jamás un instinto. Lo único que se observa es, por un lado, la ocurrencia regular de una respuesta determinada de los animales a situaciones idénticas y, por otro, la experiencia que el hombre tiene de una fuerza o urgencia que se hace sentir en el fondo de su ser, aun contra su misma voluntad. Originalmente el término "instinto" no significa otra cosa que la incitación proveniente de una necesidad intrínseca o de una situación externa: este es el sentido literal de la palabra.(10) El concepto moderno de instinto se ha introducido como un término explicativo a fin de relacionar entre sí diferentes casos particulares de una conducta determinada. Este término es naturalmente un denominador común muy conveniente, pero eso no debería hacernos olvidar que se trata sólo de una hipótesis y no de un hecho observable directamente.

Tan pronto como esto se echa en olvido y se toma "el instinto" como una entidad existente y observable, es inevitable que se suponga igualmente la existencia de instintos en la persona humana partiendo de las semejanzas que existen entre el organismo humano y el animal. Esta hipótesis no tiene a su favor la fuerza que muchos han creído y siguen creyendo todavía a pesar de las muchas y serias objeciones que se han presentado en su contra; pero es una hipótesis más o menos inocua mientras no se use como base o trampolín para otras suposiciones. Y esto es, precisamente, lo que hizo Freud. No quedó satisfecho con suponer la existencia de instintos en el hombre, sino que además los consideró como la única realidad del organismo humano en cuanto se refiere a la conducta, los deseos y la persecución de sus fines. Por razón de esto ha perdido el psicoanálisis freudiano mucho crédito. Algunos autores han tratado de establecer un término medio entre el reconocer en el hombre fuerzas no instin-

(9) Esta observación se aplica, naturalmente, tanto al psicoanálisis como a muchas otras escuelas de psicología y psiquiatría. Las metáforas y las analogías son indispensables pero es preciso usar de ellas con precaución sin olvidar, jamás, su verdadera naturaleza.

(10) Es, por tanto, falso identificar el concepto moderno y el escolástico. Cf. M. Scheler. *Wesen und Formen der Sympathie*. 5ª ed. Frankfurt a. M., 1948.

tivas y la teoría de los instintos como el último elemento básico del ser humano. Han dicho que a los instintos del psicoanálisis "ortodoxo" deberíamos añadir el "instinto del amor". Este instinto, según estos autores, es asexual pero va unido al instinto o instintos libidinosos cuando se trata del amor entre ambos sexos. No se necesita otra crítica para comprender que tal opinión se basa en una falsa interpretación de la verdadera naturaleza del amor.

Freud creía sinceramente que al construir su doctrina le movían exclusivamente los "hechos". En esto compartía un prejuicio muy común entre la mayor parte de los empiricistas; como ellos, se olvidaba igualmente de que una teoría es siempre una conclusión, y que una conclusión requiere dos premisas, una mayor y otra menor. Los datos empíricos sólo suministran la menor; la mayor es necesariamente más genérica. En el caso de Freud, la premisa mayor es su concepción materialista y naturalista, y, por tanto, una filosofía comprensiva. Siempre interpretaba cada una de sus observaciones en conformidad con esta filosofía.

El mundo moderno está presenciando el renacimiento de un nuevo interés por la filosofía y el retorno de la metafísica. Aun el materialismo es metafísico pero su metafísica es negativa, más que positiva. Por un decreto autocrático descarta todo cuanto no se presta a una interpretación en términos de la física, y cuando no alcanza a presentar tal interpretación, nos asegura esta filosofía materialista que tal sucede sólo al presente, pero que tarde o temprano se encontrará una explicación adecuada. De hecho muchas de las hipótesis propuestas por las distintas escuelas inspiradas en una filosofía materialista y naturalista se reducen a formular un programa cuya realización habrá de esperarse en el futuro. El género humano ha esperado siglo y medio para ver la realización de tal programa, y esa realización no se ha cumplido. La ciencia no ha podido justificarse como la panacea universal que prometía ser desde el siglo XVIII. El hombre moderno se ha cansado e impacientado de tales promesas y consiguientemente ha empezado a dudar del valor e importancia que a tales programas les atribuyen sus entusiastas patrocinadores.

En general se puede decir que una metodología más filosófica puede capacitar al hombre mejor para apreciar la complejidad del mundo en que vive y prevenirlo contra toda supersimplificación. En cambio, los procedimientos científicos, caracterizados por la simplificación, tienden a reducir la complejidad





de los fenómenos al menor número posible de factores. La preponderancia del aspecto científico que se manifiesta tan claramente en el modo de pensar de Freud, ha impedido a los psicólogos y psiquíatras reconocer un hecho fundamental que a últimas fechas se ha ostentado con mayor énfasis y frecuencia. El biologismo exagerado de Freud y sus secuaces ha elevado a la categoría de axioma la idea, carente, por cierto, de toda prueba, de que nada nuevo puede emergir en el curso de la evolución. La consecuencia de este postulado desastroso es creer que estudiando los animales inferiores, se encontrará con más seguridad la "verdadera" naturaleza del hombre. De ahí el prejuicio, de que ha sido víctima la psicología por muchos años, de que uno puede aprender más acerca del hombre estudiando las ratas. Tal prejuicio se basa en la suposición a que nos hemos referido antes, a saber, que los "instintos" son idénticos en número y especie en todo el reino animal, el hombre inclusive. Sin embargo, aun la psicología animal se ha visto forzada a admitir que en los monos superiores se dan ciertas reacciones que si bien se atribuyen a los instintos, según dicen, faltan en los organismos inferiores.

Así, por ejemplo, el mono chimpancé se aproxima más al hombre en muchos aspectos que el mono rhesus. Ahora bien, estos nuevos rasgos no pueden explicarse como una transformación de los instintos más primitivos; son estrictamente nuevos.

Por consiguiente, no hay razón alguna para negar al hombre caracteres que no se encuentran en los seres subhumanos, aun cuando éstos parezcan aproximarse al hombre por razón de algunos rasgos anatómicos o semejanzas de comportamiento. Resulta cada día más evidente que la biología general no puede dar una base suficiente para formar una concepción verdaderamente humana o antropológica, si se prefiere este otro término. La naturaleza humana debe interpretarse en términos humanos y no en términos tomados de las reacciones de lo animales.(11)

No es posible hoy día explicar las aspiraciones superiores del hombre como simples disfraces de instintos inferiores elementales. Que esta idea se haya admitido tan universalmente y por tanto tiempo, culpa es no sólo de la preferencia unilateral por

(11) Si se quiere una crítica sobria y penetrante de la teoría de los instintos como determinantes únicos de la conducta humana, véase A. M. Maslow: *Motivation and Personality*. New York, 1954, págs. 123 y sigs.

los "métodos" científicos, sino también de una concepción más general del mundo, esto es, de una filosofía particular.

Esta filosofía se puede caracterizar en términos generales como un subjetivismo exagerado, al menos en lo que a los fines humanos se refiere. Un dicho antiguo de la filosofía tradicional afirmaba que "el bien es aquello que todos los seres desean" —*bonum est quod omne ens appetit*—. Muchos psicólogos y filósofos modernos en sus interpretaciones de las tendencias humanas y de la naturaleza del bien parecen suscribir este dicho de los antiguos, pero sólo *parecen*, porque en realidad leen en él un sentido que es contrario al que le daban los filósofos antiguos. Éstos lo entendían como una definición de *tendencia*, mientras que los modernos lo toman como una definición del *bien* o del *valor*.

Una vez efectuado este cambio del sentido original del término instinto, se sigue inevitablemente que todos los objetivos humanos se refieran a "instintos" primitivos. Aun así, queda todavía sin explicación el origen de las aspiraciones superiores, pero esto no les preocupa, según parece, a los defensores de esta tesis.

Esta mentalidad tan común entre la mayor parte de los sabios del siglo XIX y que influyó poderosamente en el psicoanálisis de Freud,[12] nos muestra, además, la base en que se apoya otra concepción de serias consecuencias, a saber, la de "explicar" lo normal en términos de lo anormal. Si los psicoanalistas tratan de defenderse de este cargo asegurando que también han estudiado a personas normales, su respuesta carece de valor porque las categorías con que pretenden explicar la naturaleza humana han sido tomadas en último término de los resultados obtenidos por el análisis de neuróticos. Es cierto que los sueños son fenómenos propios también de personas normales, pero bastará dar una ojeada a la "interpretación de los sueños", tal como fue iniciada por Freud, para convencerse de que lo que sirve de base a las teorías explicativas de los sueños se tomó de las experiencias que se han hecho con personas anormales. Ya en 1912 el filósofo inglés Bosanquet había levantado la voz contra esta forma de proceder. La naturaleza humana se puede estudiar mejor, decía Bosanquet, en los grandes genios, héroes y santos de la historia,

(12) No debería ser necesario aclarar que esta caracterización de la mentalidad del siglo XIX no es más que esquemática y que no pretende ser completa.





y no en los recluidos en las prisiones y hospitales mentales.[13]

Las voces de protesta se fueron aumentando en las dos primeras décadas del siglo XX pero no lograron impresionar profundamente a la mayoría de los estudiosos de la naturaleza humana y menos que a nadie a los psicoanalistas. Una de estas voces, y muy potente por cierto, fue la de Max Scheler, de cuya obra hemos hecho mención anteriormente.

Este embotamiento o incapacidad de ver las cosas como son, es también un efecto del espíritu "científico" y de su noción fundamental de los "elementos". Es cierto que en el mundo de lo inanimado muchas cosas —aunque no todo ni aun en este campo— pueden explicarse valiéndose de los elementos simples y de sus distintas combinaciones. Si este principio valiese para todo lo real se seguiría forzosamente que el análisis y la descomposición en elementos más simples es la única forma de estudiar cualquier fenómeno.

Rudolf Virchow, uno de los padres de la patología moderna, había descrito la enfermedad como "un experimento hecho por naturaleza". Esto supone que la enfermedad procede del mismo modo que un investigador en sus experimentos e investigaciones de las funciones orgánicas. La esencia de un experimento consiste en aislar los factores de un fenómeno para estudiar unos independientemente de los otros. Este es en efecto el sentido de los "cánones" de la metodología científica formulados por J. St. Mill. Ahora bien, entender una enfermedad en este sentido es suponer que ella aisla todos los factores básicos y elementales. Si uno parte de este principio y ve las cosas bajo este ángulo, tiene que parecerle obvio que la mejor manera de estudiar la naturaleza humana, la naturaleza humana normal, es explorando el campo de la patología.

La medicina, lo mismo que la psiquiatría y la psicología anormal no tienen ni pueden tener una idea adecuada de lo que es en realidad la salud y la normalidad. Es preciso observar que el médico nunca puede afirmar con certeza que la persona que él examina es sana. Lo más que puede decir es que no ha encontrado en él nada anormal. No sería ir demasiado lejos si uno afirmase que para el médico la salud es "una enfermedad mínima", o sea, que él juzga que una persona está sana cuando

(13) Cf. Bernard Bosanquet: *The Principles of Individuality and Value*. London, 1912.

todavía no necesita de la asistencia médica o ya no le es necesaria. Un médico adoptará más fácilmente este modo de pensar porque constantemente ve muchos grados de anormalidad, y así viene a creer en la existencia de una serie continua de grados o transiciones desde la enfermedad manifiesta hasta la perfecta salud.

Es tan difícil definir la salud como la vida. (14) No es posible ni señalar siquiera criterios adecuados para caracterizar el estado de salud. Lo que uno considera sano o anormal, especialmente en lo que se refiere a actividades mentales o a la conducta humana y en condiciones particulares, puede dejar de serlo en otras circunstancias. Muchas ideas que uno ve en los paranoicos son anormales si se ponen dentro del marco de nuestra civilización, pero pueden parecer perfectamente normales a una mentalidad más primitiva. Si un miembro de nuestro sociedad occidental contemporánea afirmase que sus enemigos quieren darle muerte por medio de hechicerías y magia negra, probablemente nosotros lo consideraríamos psicótico; pero esto mismo parecería muy natural y normal a un individuo que viviera en una civilización en que tales creencias fueran el patrimonio común y el modo ordinario de pensar. Por aquí puede verse lo difícil que es descubrir criterios seguros para caracterizar la salud mental o la normalidad; sería más fácil llegar a una idea medianamente satisfactoria de la salud física. Por eso los psiquíatras se inclinan a abandonar todo intento de definir la salud mental y a considerar la anormalidad como un "simple desorden de conducta" en relación con una situación cultural histórica, o bien a usar categorías o criterios tomados de la patología somática.

Pero ambos caminos llevan a errores de consideración. El primero termina en un completo relativismo de valores y en la negación de toda verdadera obligación; el segundo viene a parar en la imposibilidad de admitir valores superiores y de reconocer su naturaleza propia. Y aún se sigue otra consecuencia, o mejor dicho, otras dos. Una es la tendencia a considerar todos los fenómenos observados en una persona aparentemente anormal como si fueran "síntomas". Haciendo esto, se corre el peligro de no ver el contenido material del problema que preocupa a un paciente, peligro que no han salvado los psicoanalistas. Debería ser obvio que un problema debe evaluarse por sus propios méritos y significado. Una verdad es tan verdadera cuando la dice un anormal como cuando la afirma una persona normal. De igual manera un problema puede tener su peso y razón de ser aunque lo proponga un neurótico o un psicótico.

(14) La «definición» de la vida dada por Bichat en el siglo XIX como «la suma total de todos los medios que nos defienden de la muerte», no pasa de ser una expresión aguda muy ingeniosa.





Esta ha sido reconocido por varios psiquíatras, especialmente por V. E. Frankl, quien ha llamado a su método de terapia "Logoterapia", por tomar en cuenta el "logos", tanto por el significado de un problema como por la racionalidad de la persona humana. (15)

Ni Freud ni ninguno de sus discípulos han podido explicar jamás la aparición de intereses y de valores superiores en la vida del hombre ni el papel e importancia que éstos tienen en la vida de muchos pueblos y quizá de todos. "La sublimación" no es una explicación sino sólo la reafirmación de un hecho en los términos peculiares de la teoría psicoanalítica. No hay prueba alguna en favor del fundamento sexual que el psicoanálisis quiere ver en toda investigación de la verdad, en la aspiración por lo bello y en el deseo de seguridad, propia estimación, reconocimiento y prestigio sociales. Es incompresible cómo pueda derivarse, aun dentro del marco de la teoría psicoanalítica, esta multiplicidad de fines y valores, del fondo de los instintos primitivos de la naturaleza humana.

Pero habiéndose obligado los psicoanalistas por razón de sus postulados básicos a negar a los valores superiores todo significado, excepto el que ellos creen que brota de las necesidades instintivas, tienen que negar también que "no sólo de pan vive el hombre", esto es, que existen y operan en el hombre otras necesidades además de las instintivas.

La segunda consecuencia, que emana de los mismos principios, ha encontrado un apoyo poderoso en un rasgo peculiar de la mentalidad contemporánea que probablemente en ninguna parte del mundo aparece tan pronunciado como en los Estados Unidos. El mundo moderno, en casi todas partes, aunque en grado diverso, se ve inclinado a ciertas idolatrías, particularmente

(15) No carecerá de interés hacer notar que el intento más importante de transformar o reformar el psicoanálisis lo han hecho los psiquíatras de Viena, la ciudad en que nació el psicoanálisis. Es asimismo conveniente notar que en Viena nunca alcanzó el psicoanálisis el reconocimiento universal de que ha gozado en otras partes y muy especialmente en los países anglo-sajones.

la idolatría del "confort". De hecho muchos inventos de la tecnología moderna no tienen otra finalidad que procurar aumentar el bienestar o confort. Y no se trata sólo de ahorrar esfuerzos o de hacer más eficaces los medios de producción, sino de hacer en general la vida ordinaria más fácil y agradable bajo todos los aspectos.

Al designar este objetivo como ídolo, no quiero negarle todo valor. Todo objetivo tiene un valor propio. No se hace un ídolo del objeto que persigue el hombre por atribuirle una bondad que no tenga en sí sino por darle un lugar, en el orden de los valores, que no le pertenece. En pocas palabras, podemos decir que los ídolos empiezan a existir y a hacer sentir su nefasta influencia cuando lo que es un medio se toma como si fuera un fin, y lo que tiene un valor instrumental es elevado a la dignidad de fin primario. El confort es un bien que es lícito gozar; pero es un bien sólo cuando la satisfacción del deseo de mayor comodidad es una condición que facilita la consecución de bienes superiores. Porque aunque se han creado grandes obras en las condiciones más desfavorables y en medio de incomodidades innúmeras y aun de intensos sufrimientos, no cabe duda que una persona ordinaria necesita cierto caudal de bienestar y comodidad para actualizar sus mejores potencialidades; mas esta actualización de lo mejor se dificulta y frecuentemente queda ahogada cuando el deseo del confort viene a dominar en todo y sobre todo.

Tal actitud pone de manifiesto otra más general que podría expresarse como la renuncia del hombre moderno a aceptar o tolerar lo que importe algún sacrificio por pequeño que sea, por creer que la vida humana debería ser sumamente suave y libre de toda dificultad y, por tanto, exenta de cualquier conflicto.

El resultado de tal actitud es considerar un conflicto como algo anormal, como el "síntoma" de algún trastorno y como un incidente que deberá eliminarse tan pronto como sea posible. Este modo de considerar las cosas olvida el hecho de que jamás se ha realizado algo grande sin dificultades que vencer y conflictos que resolver y sin tener que pagar el precio de algún sufrimiento mayor o menor. Esta es la razón de por qué el psiquíatra, el consejero y psicólogo tienen ahora una importancia que antes no tenía ni aun el director espiritual. Cuanto más intolerante es el hombre moderno de todo cuanto pueda turbar o disminuir su comodidad, más siente la necesidad de alguien que le





diga lo que debe hacer y le ayude a resolver sus problemas y enderezar su vida.

El psicoanálisis está acorde con esta mentalidad en cuanto concibe la existencia humana en términos de una función orgánica. Si sólo nos referimos a ésta, se puede afirmar que existe la tendencia a mantener o restablecer cierto equilibrio. Muchas funciones vitales entran en juego y sirven a los fines de un ser vivo sólo por razón de una perturbación del equilibrio. Esto se puede observar en la función de la nutrición. Es precisamente el rompimiento del equilibrio material que se manifiesta por el hambre, lo que mueve al animal a buscar el alimento necesario para conservar su vida.

El conflicto es en verdad un elemento esencial de la existencia humana. Su sentido estrictamente humano ha sido olvidado por Freud cuando se refiere a la supuesta incompatibilidad de ciertos instintos como si se tratara de "un conflicto". Si se toman los instintos como fuerzas de la naturaleza, no existe más conflicto entre ellas que el que existe entre dos fuerzas físicas antagónicas; en éstas no se da un verdadero conflicto sino la coexistencia de fuerzas que actúan en distintas direcciones, y el resultado no se puede asimilar en modo alguno a la "solución de un problema", puesto que se trata de un "compromiso" o arreglo cuantitativo, si es lícito expresarse así.

La falsa presentación que Freud ha hecho del significado humano del "conflicto" ha contribuido muchísimo a la "deshumanización" del hombre, otra característica importante de la edad moderna.

Este proceso de deshumanización se manifestó primeramente en la creciente mecanización de la producción industrial que despojó al obrero de toda responsabilidad personal en su trabajo; luego en la "estandarización" cada día mayor de la vida que tiende a imposibilitar la existencia individual; de donde se ha seguido también la nivelación de las ideas, de los sentimientos y de la conducta. "Conformismo" y "adaptación" son palabras clave el día de hoy. El ideal que se propone el hombre moderno es ser como los demás que integran el mismo grupo, en vez de ser lo que él es.

Se comprende que en estas condiciones se considere la "adaptabilidad" como un criterio de normalidad; aunque es claro también que la "superadaptación", por decir así, resultan tan perjudicial como la misma falta de adaptación e indica igualmente

falta de armonía interior. También aquí el énfasis biológico ha viciado las consideraciones psicológicas. A los animales les es connatural adaptarse y conformarse porque, naturalmente, viven en un medio apropiado, esto es, aquel para el que fueron hechos. Pero el hombre forma su propio medio, él personalmente o sus semejantes, y no hay garantía alguna de que este medio sea el que realmente necesita o el más conducente al perfecto desarrollo de su personalidad.

La influencia excesiva de conceptos biológicos nos da la razón de la idea inadecuada del amor que se encuentra en toda la literatura psicoanalítica. En vez de tomar la sexualidad como medio de expresar y completar el amor entre un hombre y una mujer, Freud la hace fundamento y origen de todo amor. Pero aquí también, como se explicará después de esta obra. Freud comete el error de pensar en un círculo vicioso, porque no presenta en su favor ninguna prueba empírica sino que la apoya en la presuposición de que su teoría general de la naturaleza humana es verdadera, la misma teoría que él pretende demostrar por el análisis de las distintas formas del amor.(16)

Estando bajo la influencia de ideas evolucionistas, materialistas y hedonistas, Freud no era capaz de ver con claridad los distintos fenómenos de la existencia humana porque no los miraba sino bajo un solo ángulo. En estas últimas décadas han aparecido ya diversos ensayos encaminados a presentar una fenomenalogía humana completa y sin prejuicios.

El impulso hacia este modo relativamente nuevo de ver las cosas ha venido, sin embargo, no de la psicología o psicopatología, sino de la filosofía. Fue Husserl el que principalmente dio el primer impulso al pedir que se hicieran a un lado todas las ideas preconcebidas y que "se volviese a estudiar la realidad en sí misma", esto es, que los sabios se esforzasen primero en darse cuenta de la realidad concreta antes de pasar a dar su interpretación del mundo y del hombre. Husserl nunca pretendió crear una nueva psicología sino, al contrario, trazar una línea divisoria bien marcada entre su fenomenología y la psicología descriptiva, pero su empeño ha resultado muy beneficioso a la misma psicología. Tanto los psicólogos como los psiquíatras han aceptado su con-

(16) Véanse sobre esto las obras de Max Scheler y de A. H. Maslow citadas antes. Además, R. Allers: «Psychologie des Geschlechtlebens», en *Handbuch der vergleichenden Psychologie*, ed. por G. Kafka. Munich, 1922, vol. III.





sejo y han abandonado muchas teorías preconcebidas para mirar y estudiar los fenómenos mentales sin prejuicio alguno. Una de las contribuciones más importantes en este sentido es el tratado de *Psicopatología General*, de K. Jaspers. Es un hecho muy significativo que Jaspers haya enfocado después todas sus investigaciones a dilucidar problemas estrictamente filosóficos, aunque no ha perdido por eso interés en las cuestiones que conciernen a la psicopatología. He llamado este hecho muy significativo, porque revela en la persona de este autor una tendencia que últimamente ha tomado más "momentum" en toda la psicología y psiquiatría.

Cuando este libro apareció por primera vez, el sentir general de los psiquíatras y psicólogos de entonces era todavía mirar la filosofía como un campo que carecía de interés para ellos; se ufanaban de ser estrictamente empíricos y de valerse exclusivamente de "métodos científicos". De entonces acá las cosas han cambiado notablemente. Los psicólogos han mostrado un interés cada vez mayor en cuestiones filosóficas y han venido a comprender, además, que toda investigación y toda elaboración de cualquier teoría, aun en sus campos respectivos, resulta incompleta si no se considera el aspecto filosófico de la misma. Por otra parte, hay filósofos, además de Jaspers, que se han interesado por los problemas de la psicología y psiquiatría. Por ejemplo, Jean-Paul Sartre, en su libro *L'être et le néant*, tiene un capítulo bien largo sobre lo que él ha llamado "el psicoanálisis existencial". No es mi intención discutir aquí las ideas de este pensador francés; lo menciono como una muestra del acercamiento del estudio empírico y filosófico de la naturaleza humana y como una prueba del resurgir de la antropología filosófica.

Los protagonistas de este nuevo movimiento son los llamados filósofos existencialistas. Sus ideas han llamado la atención de los psiquíatras; especialmente la filosofía de M. Heidegger ha producido una impresión considerable en algunos psiquíatras europeos como L. Binswanger, V. E. Frankl, I. Caruso y otros. También en los Estados Unidos se han publicado recientemente trabajos con esta tendencia.

No es mi intención investigar aquí si el existencialismo responderá a la expectación de los psiquíatras o si los podrá capacitar para formarse una concepción más adecuada de la naturaleza humana y de sus dos variedades, la normal y la anormal, pero creo que podría tocar brevemente un punto importante.

¿Qué es lo que ha movido a los psiquíatras a buscar un apoyo en la filosofía? Se pueden hacer dos consideraciones generales antes de dar la respuesta. Por una parte, la psiquíatra vino a comprender que las opiniones que le servían de base eran demasiado estrechas y limitadas para poder explicar los problemas nuevos que se habían suscitado en la práctica. Se empezó a sentir que le faltaba algo, y que ese algo lo podrían suministrar las nuevas filosofías. Por otra parte, ha habido dentro de la misma psquiatría ciertas tendencias o nuevas ideas que exigen inevitablemente una síntesis; pero los diversos elementos que deben integrarse son tan diversos entre sí que les ha parecido a los psiquíatras que sólo es posible encontrar una solución satisfactoria colocándose fuera y arriba de cualquier problema particular. Este punto de vista es precisamente el de la filosofía.

Ahora podemos indicar rápidamente las razones concretas que han movido a los psiquíatras a buscar este punto de vista englobador o filosófico. Son cuatro principales.

En primer lugar, tanto el psicoanálisis como la psicología médica general han subrayado el hecho de que se dan muchos trastornos somáticos cuyo origen se encuentra en la mente; aquí la psicogenética ha venido a ser la llave maestra. Poco a poco se vino a comprender que la llamada "psicosomática" se había desviado e ido demasiado lejos.[17] Era preciso explicar el papel de los factores fisiológicos si se quería entender algunas enfermedades y encontrarles un tratamiento adecuado. De nuevo se presentaba el problema secular de las relaciones de la mente y del cuerpo tanto en el campo de las investigaciones empíricas como en el de las curaciones prácticas. La importancia de este problema se comprendió todavía más cuando la psiquiatría descubrió, por otro lado, que muchos trastornos mentales podían atacarse muy eficazmente por medios estrictamente médicos, a saber, por la aplicación de los nuevos medicamentos que se habían introducido en los últimos años. Aun aquellos trastornos que se presumía eran producidos por factores psíquicos respondían a un tratamiento como éste; así que la psiquiatría se vio de nuevo ante el problema de la unidad de la naturaleza humana, problema que no puede ser tratado exclusivamente ni por un método meramente biológico ni por uno meramente psicológico, sino que requiere un punto de vista superior, o sea, el de la filosofía.

(17) La psicosomática es mucho más antigua de lo que creen muchos. Véanse las pruebas de esto en la obra editada por O. Schwartz: *Psychogenese und Psychotherapie Körperlicher Symptome*. Viena, 1925.





En segundo lugar, pareció evidente que el punto de vista médico, que considera al paciente como un individuo aislado, como si fuera una entidad cerrada, resultaba inadecuado cuando se trataba de las enfermedades mentales, porque en éstas la relación del paciente con el medio en que vive y con el mundo en que existe, es de una importancia capital. Aquí es precisamente donde se ve más claro la convergencia de las tendencias de la filosofía contemporánea. Una de las tesis principales del existencialismo moderno —bien que haya sus diferencias y muy grandes entre cada uno de los pensadores existencialistas—, es que el hombre está "siempre en un mundo particular", y que "el estar en un mundo" es un elemento constitutivo de la humana naturaleza. La psiquiatría se ha visto forzada por sus mismas experiencias con los enfermos a reconocer la importancia de la "situación" del paciente, constituída primeramente por las relaciones con sus semejantes; la filosofía, en cambio, ha subrayado el hecho de que el ser humano es fundamentalmente "ser con alguien".

En tercer lugar, de la doctrina de Freud se ha sacado una consecuencia de la que él no cayó en la cuenta ni tampoco han entendido la mayor parte de sus discípulos, y que es, con todo, de muchísima importancia. Lo que diremos en el último capítulo de esta obra se puede ampliar algún tanto para mostrar que Freud contribuyó involuntariamente a destruir la misma concepción en que creía tan fervientemente, a saber, la interpretación exclusivamente científica de la naturaleza humana. Porque lo que realmente hizo Freud fue introducir en la psiquiatría y por tanto en la antropología general, "el punto de vista histórico".[18] El hombre no es sólo la suma total, o mejor, la unión de las distintas funciones de su mente y de su cuerpo; es también la unidad de todo su pasado con el presente y con el futuro. Y es de nuevo la filosofía existencialista la que ha hecho notar la "historicidad" de la existencia humana y lo fundamental que es en el hombre su relación con el tiempo.

En cuarto lugar, los psiquíatras han comprendido que muchos de sus clientes necesitan algo más que simplemente verse libres

(18) Este punto ha sido discutido brevemente por R. Allers en el prefacio que escribió para la reimpresión de las Conferencias de Freud. Chicago, 1955. N. T.

de tal o cual síntoma y poder hacer frente a sus problemas ordinarios; algunos de ellos sufren no tanto de un síntoma particular de compulsión, fobia o trastorno sexual, como del hecho de sentir que su existencia carece de sentido. Este sentimiento de vaciedad se encuentra en el fondo de todas las quejas de cualquier naturaleza que sean. Los pacientes están descontentos de la vida que llevan; se quejan de no poder "expresarse"; se sienten como privados por engaño de algo que les es especial y que no saben claramente qué es; en realidad lo que no saben es ni por qué ni para qué existen. Especialmente los hombres más profundos son los que más sufren de este "sentimiento de vacío", para usar de un término de Pierre Janet, aunque en un sentido algo diferente.

Ahora bien, es obvio que la cuestión acerca de lo que constituye el sentido y fin de la existencia humana tanto en lo general como en lo que se refiere a un individuo particular, no puede resolverse basándose únicamente en datos empíricos. Esta cuestión pertenece más bien a la ética y a la metafísica. Por consiguiente, cuanto más empeño ponga el psiquíatra en entender a fondo la situación de sus clientes y sus necesidades, más claramente verá que el empirismo solo es incapaz de dar las respuestas más indispensables y se verá forzado a dirigirse al portal de la filosofía.

El autor de este libro fue criticado por un psicoanalista por haber llamado "herejía" a la doctrina de Freud. Desde luego puedo decir que este crítico no entendió el alcance de esta observación, porque aquí no se trata de un herejía contraria a la ortodoxia o a un credo particular, sino de una herejía contraria a la recta razón y a la filosofía fundamental.

Lo que este libro quiere demostrar es que el psicoanálisis no sólo es una teoría mal construida y plagada de falacias lógicas, sino que, además, claudica por no tomar en cuenta toda la naturaleza humana. El hombre no es sólo un organismo ni sólo un espíritu; no es simplemente un miembro de la sociedad que vive en un mundo particular ni sólo un copartícipe de la cultura de su tiempo; es ante todo y sobre todo un ser espiritual, de tal manera que toda su existencia se resiente y deteriora si sus aspiraciones espirituales quedan insatisfechas.

A pesar de los cambios recientes que ha habido en psicología, en psiquiatría y en antropología, todavía es muy necesario decir y repetir las cosas de que trata este libro. Por esto se atre-





ve el autor a creer que esta obra es tan necesaria hoy que apareció en su traducción española como cuando apareció por primera vez en su original.

Washington, D. C., diciembre de 1956.

RUDOLF ALLERS

# CAPÍTULO I

## NOCIONES BÁSICAS DEL PSICOANÁLISIS

En general, toda ciencia depende de algunos principios que no pertenecen a la ciencia misma sino que le preceden. En las ciencias primarias como la lógica y las matemáticas, tales principios se denominan axiomas. El principio de contradicción es uno de éstos, como lo son también las leyes básicas de los números. Para el caso importa poco que estos primeros principios sean tales por su naturaleza o evidencia intrínseca, o simplemente por ser postulados de la mente humana. Lo que interesa es el hecho de que aun las ciencias más fundamentales necesitan de algunas proposiciones de donde arrancan todos sus razonamientos. Las ciencias que tratan de hechos empíricos presuponen las ciencias teóricas o ideales. La física depende de medidas y toda medida supone los principios de aritmética y de geometría. La biología presupone la física y la química, y así podríamos decir de las demás. Todas las ciencias, al tratar un objeto formal particular, añaden algunas proposiciones propias a los principios que toman de otras ciencias.

Una ciencia no prueba los principios que le sirven de fundamento; los presupone. Toca a la teoría de la ciencia distinguir entre los enunciados complejos de las ciencias particulares los principios en ellas implícitos. Así, por ejemplo, la biología da por supuesto que los organismos vivos son de distintas naturaleza que la materia inanimada. Al monismo materialista extremo le agradaría pasar por alto las diferencias esenciales de la vida y la materia muerta, pero no puede menos de reconocer que la vida es un fenómeno que obedece leyes distintas de las de la física y presenta aspectos que no es posible observar en la materia inorgánica. Nadie podrá negar estas diferencias de fenómenos, ni

aun el que cree que "en realidad" o "en el fondo" no hay verdaderamente diferencia alguna. El hecho se impone y es preciso reconocerlo; el aclararlo no pertenece al campo de la biología, que sólo trata de los organismos, y no puede, como simple biología, hacer declaración alguna acerca de la naturaleza de las cosas que carecen de vida.

También la psicología se apoya en ciertas presuposiciones que no son psicológicas. Precisamente la diversidad de estos "axiomas" es la que engendra tanta diversidad de opiniones entre los psicólogos, dando por resultado el que tengamos hoy, no una, sino muchas psicologías. El psicoanálisis es una de tantas. Para determinar su carácter esencial será preciso remontarnos hasta los mismos principios en que se basa. Pero en vano buscamos una exposición clara de estos principios en los escritos de Freud y sus secuaces, como no podremos descubrir tampoco una exposición satisfactoria de los primeros principios de la física en un manual ordinario ni aun en un tratado de física más extenso. En general, no le corresponde a una ciencia analizar sus propios principios; éstos son anteriores y no han sido descubiertos por ella. No debe admirarnos, por tanto, el hecho de que en la literatura psicoanalítica apenas si se encuentra indicación alguna acerca de las ideas básicas que presupone la teoría del psicoanálisis y su uso práctico. Está reservado al filósofo de la ciencia descubrir estos principios, enunciarlos en términos inequívocos y examinar su origen y su validez.

No es necesario sondear todos los detalles de una teoría para descubrir sus principios; éstos se hallan implícitos en cualquier proposición general y saltan a la vista si se consideran las líneas generales y la armazón de la teoría a la que sirven de base. Podremos, por tanto, pasar por alto algunas particularidades del psicoanálisis y limitar nuestra discusión a los aspectos más generales de la ciencia. Sería imposible dar aquí una cuenta detallada del psicoanálisis; esto requeriría un libro mucho más voluminoso; con todo, trataremos de presentar al lector un breve bosquejo del sistema psiconalítico a fin de recordarle los rasgos principales de la concepción freudiana e indicarle las proposiciones en que se basan los "axiomas" psicoanalíticos. Este bosquejo tiene que ser necesariamente breve, pero procuraremos que abarque todo lo verdaderamente esencial de la teoría freudiana. Aquí no se tomará en cuenta el desarrollo histórico de esta teoría; ese aspecto será estudiado particularmente en el capítulo XI para la mejor comprensión de todo el problema.





El psicoanálisis trata de descubrir el origen y las causas de los estados mentales, tomando este término en su sentido más amplio. Por qué existen en el hombre tales estados; por qué experimentan impulsos, anhelos y emociones; por qué se siente atraído por una cosa y repelido por otra; por qué olvida un nombre o un propósito; por qué comete tal o cual error de dicción, y por qué, en fin, puede llegar a desarrollar un humor anormal o un síntoma patológico llamado "nervioso". Estas son las preguntas a las que el psicoanálisis pretende haber encontrado la respuesta. Su verdadero objetivo, sin embargo, es todavía más amplio. El psicoanálisis pretende explicar la vida mental del individuo; además, la vida de toda la especie humana y la evolución de la cultura, de la religión y de los fenómenos sociales. En el presente capítulo sólo trataremos del psicoanálisis como ciencia de la mente individual, reservando para capítulos posteriores el estudio de las aplicaciones del psicoanálisis a los otros campos mencionados.

El principio fundamental del psicoanálisis se puede enunciar diciendo que para descubrir las conexiones causales y encontrar la verdadera naturaleza de los distintos fenómenos mentales, hay que remontarse hasta el pasado más lejano del individuo. El psicoanálisis concibe la evolución de la personalidad, si es permitido usar de esta comparación, a la manera de las estructuras geológicas: una capa primitiva es cubierta por otra capa posterior, y ésta a su vez por otra más reciente y así sucesivamente. Nada se destruye: las capas primitivas desaparecen o se vuelven invisibles sólo al quedar cubiertas. De igual modo, los fenómenos mentales se hacen inaccesibles a la conciencia, como pronto veremos, por haber sido activamente sepultados en estratos más profundos, pero no dejan por eso de existir. Esta indestructibilidad y permanencia de cuanto alguna vez pasó por la mente, es una de las ideas básicas del sistema freudiano.

La idea de que nada se olvida completamente en el sentido ordinario de la palabra, o sea, de borrar o quitar de la mente de manera que no retorne ni pueda retornar a ella, se le ocurrió a Freud al descubrir que muchos recuerdos aparentemente olvidados volvían a la mente durante el análisis o durante la hipnosis, en la primera etapa de la psicología freudiana. Sin embargo, los hechos sólo justifican la conclusión de que cosas que aparente-

mente estaban olvidadas pueden volver a la mente bajo ciertas condiciones. El aserto de que nada se olvida, es una generalización basada en cierta inducción, pero sin más valor que el que le puede dar una inducción de este tipo. Si se la examina más de cerca, esta generalización parece algo dudosa. En los casos ordinarios de inducción, que en verdad es el instrumento común necesario de las ciencias empíricas, la verificación por medio de experimentos se refiere a causas que se supone tienen siempre los mismos efectos, o a efectos que se pueden atribuir siempre a las mismas causas. Ambos términos de la relación son conocidos y ambos pueden ser comprobados experimentalmente. Ahora bien, el caso no es enteramente el mismo si se trata de los recuerdos "olvidados". A lo sumo podemos probar que en la mente se conservan más recuerdos de los que admitiríamos ordinariamente, pero no podemos probar que nada absolutamente se olvida. Para probar esto deberíamos conocer primero todas las impresiones que alguna vez han pasado por la mente y que han sido guardadas en la memoria, y tratar luego de hacerlas volver a la conciencia, lo cual evidentemente no es posible. Por tanto, la proposición de que nada absolutamente se olvida puede ser muy plausible una vez que se admita como verdadera la teoría del psicoanálisis, pero no hay prueba alguna decisiva en favor de la misma.

Puesto que los recuerdos se conservan dentro de la mente —no hay que olvidar que todas estas expresiones son metafóricas y que deben usarse con cierta reserva— podemos preguntarnos por qué algunos de estos recuerdos desaparecen del todo. Freud observó alguna vez, muy en conformidad con la tendencia general de su psicología, que el problema no consiste tanto en saber por qué recordamos sino más bien por qué olvidamos. Este reparo de Freud hace mucho al caso. En los experimentos que suelen hacerse sobre la memoria —por ejemplo, cuando se aprenden sílabas sin sentido y aun material significativo— se nota que parte de este material se recuerda inmediatamente, mientras que otra parte del mismo necesita un número mayor de repeticiones. Esto puede tal vez parecer perfectamente inteligible sin necesidad de una explicación especial. Pero para un observador cuidadoso la cuestión consiste más bien en saber por qué una parte del material se retiene y otra no. Precisamente este es el ángulo desde el cual Freud ha enfocado el problema: él se fijó más bien en el contenido material y no únicamente en el aspecto formal de recordar y olvidar.





Hay cosas que se olvidan de momento pero que vuelven a la conciencia en el momento que queremos; si acaso es menester algún esfuerzo para ello, éste no es grande y sí generalmente eficaz. Algunas veces descubrimos también que no es fácil recordar cosas que estamos seguros de saber; pero ordinariamente podemos recordar lo que queremos después de un esfuerzo continuado o por la misma aparición espontánea de la cosa. En ocasiones excepcionales algunos recuerdos retornan a la mente sin que lo deseemos o sin que hagamos esfuerzo alguno. Nos sorprendemos entonces por que no habíamos pensado en ellos por muchos años y creíamos que ya se habían borrado de la mente para siempre. Nos parece que jamás habíamos sabido tales cosas; si alguien nos hubiera preguntado si las recordábamos, lo hubiéramos negado rotundamente. Este hecho tan frecuente indica que hay ciertas diferencias en lo que se refiere a la memoria; por lo menos hay diferencias notables respecto de los recuerdos "guardados" en la memoria y su capacidad de volver a la conciencia.

Cuando Freud inició el estudio de problemas psicológicos, estaba ya enterado de dos hechos que determinaron, en gran manera, el desenvolvimiento posterior de sus ideas. El primero fue el observado por Breuer en algunos casos clínicos: acontecimientos olvidados reaparecían en la conciencia en un curioso estado semihipnótico o en hipnosis profunda. Por tanto, estas cosas no habían sido verdaderamente olvidadas sino que sólo se habían hecho inaccesibles a la conciencia por alguna razón. Freud se impuso de un segundo hecho mientras estudiaba la hipnosis con Bernheim, en Nancy, antes de su regreso a Viena, aunque el alcance de este hecho sólo se le reveló mucho después. Bernheim había ordenado a un paciente hipnotizado que le atacase después de un tiempo determinado, es decir, le había dado una orden llamada "post-hipnótica". (Hacemos notar que el término es inexacto; la sugestión se hace durante la hipnosis; sólo la ejecución de la orden es post-hipnótica). El paciente de Bernheim ejecutó la orden que había recibido en la hipnosis. Preguntado por qué se portaba así, el paciente respondió que no tenía la menor idea. Insistiendo Bernheim y repitiéndole que sí debía saber el por qué de su conducta, el paciente dijo al fin súbitamente: "porque usted me ordenó hace rato hacer esto".

De este hecho concluyó Freud que la amnesia post- hipnótica, esto es, la incapacidad de recordar cosas sucedidas durante la hipnosis, no es tan absoluta como se pudiera creer a primera vis-

ta, siempre que el retorno a la memoria se vea libre de la barrera de una sugestión anterior. Cosas que el individuo aparentemente no sabía o que creía no saber, las sabía ciertamente aunque de un modo peculiar. Para recordarlas era menester un esfuerzo mayor o menor como si una barrera hubiera de romperse a fin de que el retorno a la conciencia fuera posible. En el caso de Bernheim esta barrera consistía en la sugestión que se le había hecho al paciente de que no recordara nada de cuanto se le había dicho en el estado de hipnosis. Freud sacó de esto dos conclusiones importantes: la primera, que en la memoria humana existen cosas que no están al alcance del proceso ordinario de recordación y que hay grados, por así decirlo, de mayor o menor inaccesibilidad; la segunda, que para poder llegar hasta estas profundidades de la memoria, ordinariamente inaccesibles, no era preciso emplear la hipnosis, puesto que Bernheim había logrado vencer la dificultad con insistentes preguntas. El psicoanálisis, tal como lo conocemos ahora, nació en el momento en que Freud abandonó la hipnosis como método principal de investigación de las perturbaciones neuróticas.

Al principio, el psicoanálisis era simplemente un método como su nombre lo indica. Nos hemos acostumbrado a hablar del psicoanálisis como de una psicología particular o como una teoría de la naturaleza y funciones de la mente; pero el nombre es solamente el de un método. Este hecho es muy significativo. Difícilmente se encuentra otra psicología —y casi podríamos decir alguna otra ciencia— en que la importancia del método sea tan grande como en el sistema freudiano, y en ninguna otra es tan estrecha la conexión entre el método y la teoría como en el psicoanálisis. Los hechos que hemos mencionado y las observaciones que Freud hizo después, han suscitado dos cuestiones. Primero, hay que formarse alguna idea de las distintas clases de memoria o de la conservación de las experiencias, y luego encontrar la razón de por qué unos recuerdos son de fácil reproducción mientras que otros sólo vuelven a la conciencia en circunstancias excepcionales. La solución de la segunda cuestión implica naturalmente la explicación de las circunstancias particulares que permiten el retorno de estas reminiscencias.

El especular sobre la primera de estas cuestiones condujo a Freud a la concepción del "inconsciente", mientras que la teoría de los fenómenos de la segunda cuestión vino a culminar en las nociones de represión, censor y otras parecidas.





Sin embargo, la noción del inconsciente no era nueva: ya hacía tiempo que se había introducido en las especulaciones psicológicas y filosóficas. Tal vez el primero en concebir su existencia, aunque no lo haya expresado claramente, fue San Agustín al hablar de la existencia de dos voluntades o quereres en el hombre. Su explicación de la aparente debilidad de una de estas voluntades implica que la conciencia o el querer consciente no se percata de la existencia de un segundo querer que posee lo que a él le falta. No vamos a extendernos sobre la historia de esta idea puesto que ha sido ya estudiada por varios autores, tanto desde el punto de visto filosófico como psicológico.

Tampoco era desconocida del todo la noción de resistencia o del dinamismo complicado que actúa dentro de la mente. El que estudia la historia de la psicología advierte luego la semejanza entre las ideas de Freud y de Herbart. La psicología de Herbart —que por cierto es más especulativa que empírica— había introducido ya la idea de estados mentales que actúan unos sobre otros según leyes calcadas sobre el modelo de la física. Estos antecedentes históricos serán uno de los puntos que discutiremos hacia el fin de este libro, pues nos ayudarán grandemente para entender la posición del psicoanálisis en la historia de la psicología y de la teoría de la naturaleza humana en general, y, al mismo tiempo, nos servirán para explicar el asombroso éxito alcanzado por la psicología freudiana.

Aun cuando las nociones del inconsciente y del dinamismo de la vida mental eran ya conocidas, tomaron, no obstante, un sentido nuevo cuando Freud combinó sus conceptos del inconsciente y de la memoria con la idea de que la mente está compuesta de diferentes "estratos". Probablemente esta comparación se la sugirió la obra del neurólogo inglés Hughlings Jackson, de quien tomó también la otra de "regresión", aunque dando a un término antiguo un significado nuevo y particular. Freud conocía bien la obra de Jackson. También pudo haber sido influido por el psicólogo y filósofo francés, Ribot, quien hizo mucho por dar a conocer en Francia las ideas de la psicología contemporánea de Inglaterra y Alemania.

Una vez admitidos los "estratos" en la mente humana, el psicoanálisis introdujo el factor espacio desenvolviendo más tarde un punto de visto "topológico". Ahora nos ocuparemos de los puntos de vista "topológico", "económico" y "dinámico", que son también otras tantas ideas básicas de Freud; pero antes es

preciso explicar la forma que Freud dio a la idea de "estratos".

Al principio, Freud habla de tres capas o estratos mentales. En un extremo estaba la conciencia; en el otro, el inconsciente, y entre ambos se hallaba el subconsciente. Se suponía que este último "contenía" todos los recuerdos que no estaban actualmente en la conciencia pero que podían aparecer ahí espontáneamente o por medio de una reminiscencia voluntaria o de conexiones asociativas. Concebía el inconsciente como el "lugar" donde se guardaban todos los recuerdos que no podían volver a la conciencia espontáneamente ni a la fuerza. Desde el principio tenía Freud la idea de que en la mente humana hay fuerzas activas que influyen de algún modo, tanto en sus operaciones como en los simples estados conscientes. Esta idea, como se ha notado ya, no era del todo nueva, pues había formado una de las bases de la psicología de Herbart sólo que las especulaciones de Herbart no se basaban en la experiencia ni en hechos observados. Al tomar Freud esta idea tuvo que asentarla sobre bases propias.

La siguiente cuestión (*) que requería una respuesta era: ¿Qué causas condicionan las diferencias en la memoria y en la posibilidad de recordar? ¿Por qué algunas experiencias pasadas permanecen dentro de la conciencia o a su alcance, mientras que otras escapan de los linderos de la conciencia y sólo pueden retornar a ella con la ayuda de métodos especiales? Y, en fin, ¿por qué es posible romper la barrera que evidentemente mantenía fuera de la conciencia esos recuerdos mediante insistentes preguntas, como en el caso de Bernheim o mediante la hipnosis como sucedió con el paciente estudiado por Breuer? Naturalmente, se creyó que sólo una fuerza particular podía haber puesto ahí y mantenido esa barrera. De ahí el origen de las nociones de represión y censor. Por represión se entiende la fuerza que arroja algunos hechos de la conciencia al inconsciente y los mantiene ahí; el censor es el poder que les imposibilita el retorno espontáneo a la conciencia.

Esto nos lleva a la siguiente cuestión: ¿Por qué son reprimidos algunos hechos? ¿Por qué no permanecen simplemente en el subconsciente, "cerca" de la conciencia, de manera que puedan ser llamados a ella por medio de alguna asociación, o bien,

(*) Conviene aclarar expresamente que nuestra descripción del psicoanálisis es sistemática más bien que histórica. Cuando hablamos, por ejemplo, de «la siguiente cuestión», nos referimos a la relación sistemática de las ideas freudianas y no a su desenvolvimiento histórico.





estar listos para pasar el "umbral de la conciencia", según metáfora usual de Herbart? La respuesta que da el psicoanálisis es que estos recuerdos son intolerables porque contradicen ciertas tendencias imperiosas de la conciencia. Esta idea tampoco era enteramente nueva, si bien la psicología "oficial" de aquellos días no lo había reconocido suficientemente; pero la psicología popular y los poetas la conocían y Federico Nietzsche la había expresado con vehemencia.

Debemos observar, sin embargo, que Freud negó repetidas veces haber leído los escritos de Nietzsche. (En el capítulo que dedicaremos a la historia del psicoanálisis discutiremos la influencia que tanto Nietzsche como otros autores pudieron ejercer sobre Freud). El pasaje de Nietzsche dice así: "Tú has hecho esto, atestigua la memoria. El orgullo replica: No es posible que tú hayas hecho semejante cosa, y la memoria cede". La memoria "olvida" las cosas por razón de orgullo, dice Nietzsche. El olvido es el resultado del choque entre la memoria y el orgullo. Según el psicoanálisis, la razón de la represión es también un conflicto pero no entre la memoria y el orgullo, sino entre otras fuerzas de naturaleza distinta.

Lo observado por Breuer y otras experiencias personales le habían enseñado a Freud que aquellas cosas que el sujeto considera incompatibles con convicciones propias, sentimientos o tendencias fundamentales se olvidan de ordinario tan profundamente que no pueden ser recordadas en situaciones normales. Son "reprimidas" como se llegó a decir, y relegadas al inconsciente, haciéndose incapaces de volver a la conciencia espontáneamente e inaccesibles a cualquier esfuerzo de recordación voluntaria. No hay duda que existen hechos de esta naturaleza; lo que ponemos en duda es la aceptabilidad de la explicación ideada por Freud y puesta como fundamento y quicio de toda su teoría.

Es conveniente llamar aquí la atención sobre un punto en que debe fijarse quien quiera entender y criticar el psicoanálisis y otras teorías semejantes. Hay que ser precavido en aceptar lo que esta teoría llama "hechos", porque muchos llamados hechos son algo más de lo que estrictamente es un hecho. Son "invenciones" encubiertas con el lenguaje y la terminología de una teoría definida. La represión, por ejemplo, no es un hecho sino la explicación de un hecho. El hecho puro es que frecuentemente hay recuerdos que se hacen inaccesibles a la conciencia y que probablemente causarían serios conflictos si fueran recordados. Decir

que estos recuerdos se hacen inaccesibles por la "represión", es introducir ya parte de una teoría particular. El peligro de ser engañado por la palabra "hecho" es mayor, si se quiere, en el psicoanálisis porque los seguidores de Freud nunca han sabido distinguir entre lo que es un simple hecho y la exposición del mismo en el lenguaje de su maestro. Si se analiza el término "represión", se verá que implica realmente, si no toda, sí buena parte de la teoría de Freud. Por consiguiente, este término debería ser abandonado por aquellos psicólogos que consideran que no pueden aceptar la interpretación freudiana de hechos psicológicos. El mismo reparo vale para otros muchos llamados "hechos" por los psicoanalistas y aducidos como pruebas empíricas de sus teorías.

Recuerdos que han sido relegados al inconsciente son retenidos por la fuerza del censor. Si llegáramos cerca, por decirlo así, de tales recuerdos reprimidos ya espontáneamente ya por medio de otros recuerdos o de "asociaciones libres", la fuerza del censor impediría que estos recuerdos volviesen a la conciencia. La fuerza del censor se manifiesta por una conducta especial de la persona analizada. A esta conducta se le llama 'resistencia". La elección de todos estos términos revela la concepción dinámica de que fue partidario Freud desde el principio de sus investigaciones.

La resistencia resulta más visible por el método que Freud adoptó para explorar el inconsciente una vez que hubo abandonado la hipnosis. Ya hemos indicado antes que la experiencia hecha por Bernheim fue una de las razones principales por las que Freud reemplazó la hipnosis por otro método. El método psicoanalítico —o sea, aquel que puede llamarse análisis en el sentido estricto de la palabra— consiste en que la persona analizada manifieste las "asociaciones libres". La "regla básica del psicoanálisis' establece que el sujeto empiece por un punto y vaya manifestando todas las ideas, imágenes y todo cuanto se le ocurra sin atender si vienen o no al caso, si son agradables o desagradables, si le parecen trascendentales o sin importancia alguna.

Ahora bien, puede suceder que de pronto se rompa la cadena de asociaciones libres; el sujeto declara que no se le ocurre más, que siente un vacío en su mente y que no puede proseguir. Sin embargo, si el analista insiste y exige al sujeto que manifieste otros recuerdos, asegurándole que le vendrán forzosamente nuevas ideas, la experiencia demuestra que aparecen recuerdos que





estaban completamente olvidados y que en general tiene un carácter claramente desagradable. La conducta del sujeto analizado, su repugnancia para proseguir, su pretendida incapacidad de producir nuevas ideas, todo esto se llama "resistencia" y se atribuye a la acción del poder-censor que tiene que ser superada para que los recuerdos "reprimidos" puedan pasar el umbral de la conciencia.

También aquí vemos que el nombre "resistencia" no es precisamente el de un simple hecho, sino que implica ya una interpretación teórica o a lo más una expresión metafórica. En el sentido propio y original del vocablo, resistencia es un fenómeno del mundo de la física. Su uso para designar un hecho mental o un rasgo de conducta se basa en una semejanza que no indica necesariamente una similitud esencial o analogía. Decimos que un hombre ofrece resistencia no sólo cuando resiste corporalmente, sino también cuando simplemente rehusa obedecer órdenes. Esta resistencia puede existir sin ninguna "sensación de esfuerzo" de parte de la persona desobediente; simplemente deja de hacer lo mandado sin otra actividad alguna. En tal caso aparece claro que el nombre es sólo una metáfora; metáfora parecida a la que usamos cuando decimos de una cosa que queremos mover y que es demasiado pesada, que "no quiere" moverse. Así como hay interpretaciones "animistas" de la materia inanimada, así también hay interpretaciones "fisicalistas" de hechos mentales. Nos podrá parecer que hacemos un esfuerzo cuando tratamos de hacer que obedezca una persona que no tiene ganas; pero no es preciso que el sujeto haga esfuerzo alguno simplemente para no obedecer. De igual modo, del hecho de que el analista "haga un esfuerzo" para lograr que el sujeto prosiga la cadena de sus asociaciones, no se sigue que exista realmente una fuerza contraria en el sujeto. Se ha señalado el "esfuerzo" del analista como la manifestación de un dinamismo que entra en juego y como la prueba de la existencia real del poder de resistencia, el cual se debe a la censura y a la represión. En muchos casos, la persona analizada podrá decir que tiene que hacer un esfuerzo o que sus esfuerzos son inútiles o que siente una especie de resistencia. Pero tales expresiones se tienen también fuera del psicoanálisis: a uno le puede parecer "imposible" decir esto o aquello o parecerle que "tiene que hacer un esfuerzo" para sobreponerse a la vergüenza, y otras expresiones parecidas. Pero tales impresiones subjetivas no son una prueba convincente de que existe realmente una fuer-

za o poder que impide estas manifestaciones. Por tanto, la resistencia no es un simple hecho. El hecho se reduce a la interrupción de la cadena de asociaciones, a la insistencia de parte del analista y a la necesidad de un "esfuerzo" de parte del analizado. La resistencia, tal como la entiende el psicoanálisis, implica ya una interpretación basada en algunas presuposiciones esenciales de esta teoría.

Surgen dos nuevas preguntas: ¿Cuál es el origen de estas fuerzas y cuáles las condiciones de sus manifestaciones? Con estas preguntas tocamos una de las partes más importantes de todo el sistema freudiano. En relación con el origen y la actividad de estas fuerzas, nos remite el psicoanálisis a los instintos primitivos que entran en la organización del hombre. Cuando tratemos de los "axiomas" y premisas de la concepción freudiana, en el capítulo tercero, examinaremos más detenidamente la noción de instinto o tendencia, tal como ha sido desarrollada por el psicoanálisis, y el lugar que le corresponde dentro de la teoría de Freud. Por ahora limitaremos nuestra discusión a una mera relación de las afirmaciones hechas por Freud y su escuela.

Se nos dice que en el niño existen instintos no inhibidos todavía por ninguna otra fuerza, que propugnan por la consecución inmediata de sus fines; que la condescendencia con las tendencias instintivas produce la experiencia de satisfacción y de placer; que el único fin de toda actividad en el primer período de la vida es alcanzar esta satisfacción y placer. Freud expresó todo esto diciendo que el primer período de la vida está regido por "el principio del placer". Según este principio, el individuo sólo busca obtener placer por el atajo más corto; cada deseo instintivo que surge se transforma luego en una acción que tiende a la satisfacción de este deseo y al consiguiente placer. Sin embargo, las influencias ambientales de la educación y de la sociedad, así como también las del propio desarrollo y demás experiencias personales, tienden a transformar poco a poco este principio del placer. La satisfacción inmediata de los instintos tiene que posponerse porque no cabe en las circunstancias presentes, y aun abandonarse por completo por la oposición de las leyes ambientales. El individuo debe ir ajustándose poco a poco a la realidad. El principio que viene a dominar entonces no es el principio del placer, sino el que Freud llama "principio de la realidad".

Debemos notar, sin embargo, que al ajustarse a la realidad, no cambia nada la disposición básica de la persona. Aun en este





caso el fin que se pretende es alcanzar el mayor placer posible. El mismo principio del placer es el que lleva a adoptar el principio de la realidad, porque la experiencia le va mostrando que el intentar satisfacer inmediatamente los instintos en su forma primitiva produce, a la larga, más dolor que placer. Un ejemplo de este hecho es el castigo que sigue a la satisfacción de un deseo y acción prohibidos. Es necesario recordar y recalcar la identidad de estos dos principios. Al acomodarse a la realidad no cambia la actitud mental ni deja de ser subjetiva y hedonista para hacerse objetiva. La aceptación del principio de realidad se reduce, por tanto, a un simple cambio de medios, no de fines.

Las fuerzas ambientales no modifican los deseos instintivos sino sólo provocan el desarrollo de nuevas formas de satisfacerlos. Cualquier tendencia que observemos en una persona adulta es básicamente la misma que existía en forma más franca en la primera época de la infancia. Freud está persuadido de que la naturaleza humana se conoce mejor estudiándola en los estados primitivos del individuo o de la raza. La psicología genética le debe a Freud, si no muchos principios seguros, al menos un poderoso estímulo para proseguir sus investigaciones.

Puesto que la satisfacción directa de los deseos instintivos brutos no es posible en las etapas posteriores del desarrollo, cabe preguntar: ¿Qué pasa con estos deseos? El hecho de que el principio de realidad no introduce nuevos fines sino que sólo influye en la elección de nuevos medios, nos sugiere la respuesta... Los instintos siguen siendo lo que eran; sus tendencias son las mismas en el adulto que en el que está todavía en el período de crecimiento, sólo que en la edad madura se presentan paliadas y escondidas detrás de otros objetivos, los cuales, a su vez, aparecen como si fueran los verdaderos fines. A simple vista o ante la conciencia de la persona nada hay que indique que sólo están ocupando el lugar de los instintos, a los que deben tanto su fuerza como la satisfacción que producen.

Los instintos como tales no pertenecen a la vida mental; jamás tenemos conciencia de ellos. Lo que aparece en la conciencia no es más que la idea o la imagen de una situación en que es posible satisfacerlos. Esta idea llamada la "representación" de los instintos, posee una fuerza compulsiva. Tan pronto como aparece una imagen tal en la mente, se le asocia un intenso deseo de realizarla para obtener así la satisfacción prevista por la imagen. Los instintos pertenecen a la constitución fisiológica del

hombre; son "amorales" en el sentido de que no toman en cuenta regla alguna de moralidad o de la sociedad; son también intensamente egoístas porque no buscan otra cosa que el placer de su satisfacción. (*)

Los instintos ocupan una posición central en la psicología freudiana; por eso debemos explicarlos más detalladamente. Parece que según Freud, no hay conducta alguna —ni puede haberla— que no se base en algún mecanismo instintivo. Los instintos se consideran sólo en relación con alguna actividad, pero Freud cree —y no sin alguna razón— que toda conducta, aunque parezca pasiva, comporta una actividad. No hay en el hombre, como tampoco en el animal, nada que sea puramente pasivo. Aun la receptividad pasiva lleva consigo cierta actividad. La percepción presupone un mínimo de atención que se dirige al objeto percibido; si la mente no se volviera hacia el objeto habría alguna impresión vaga pero no una verdadera percepción. Ahora bien, percibimos un objeto, según Freud, porque es al menos cognoscitivamente la meta de un deseo instintivo. Así que podemos afirmar con seguridad que, según el psicoanálisis, la personalidad o la mente humana está compuesta sólo de instintos o sus representaciones y de las modificaciones introducidas en ellos por la influencia de los factores antes mencionados.

No todos los instintos son de la misma clase. En un principio, Freud distinguía dos grandes clases de instintos: los instintos de la "libido" y los del "yo". Posteriormente añadió a estos dos un tercer instinto que él llamó el "instinto de la muerte". Tanto los instintos de la libido como los del yo se subdividen de varios modos, pero sin dejar de ser esencialmente libidinosos o de estar necesariamente dirigidos hacia el yo. El concepto freudiano de la sensualidad y el lugar que ésta ocupa en la naturaleza humana, serán objeto de un estudio y análisis especial; por ahora sólo reproduciremos los postulados psicoanalíticos sin aprobarlos ni criticarlos. Debe notarse de paso, para evitar los errores que se cometen con mucha frecuencia, que el psicoanálisis admi-

(*) El que los instintos sirvan para la preservación del individuo o de la raza no es un hecho psicológico. Estos «fines» de los instintos no caen tampoco bajo el conocimiento directo de la mente sin el auxilio de la reflexión. La mente sólo sabe del deseo y de su satisfacción, del desagrado que le produce el primero y del gusto que se sigue a la segunda. Por tanto, bien se puede descartar de un estudio puramente psicológico la discusión de los «fines» objetivos de los instintos.





te la existencia de instintos que no son libidinosos ni sexuales. Es verdad que durante el primer período de su historia el psicoanálisis se ocupó principalmente de los instintos sexuales, con descuido de los instintos del yo. Con todo, no es justo acusar al psicoanálisis de ser una concepción pansexualista. Es verdad que el psicoanálisis exageró la extensión y la importancia de la sexualidad, aplicando este nombre a fenómenos que no tiene nada de sexual; es verdad también que cree descubrir huellas de sexualidad donde no hay tal cosa. Sin embargo, no es verdad que la sexualidad sintentiza toda la psicología freudiana. Es de justicia hacer notar esto precisamente porque pensamos criticar severamente esta teoría. El psicoanálisis adolece de más graves defectos que el pansexualismo. Su actitud pansexualista es sólo la consecuencia inevitable de ciertas presuposiciones básicas sobre las que descansa y que son completamente insostenibles.

Mas volvamos a la idea de los instintos, los cuales son parte integrante del ser humano; tienen su raíz en las profundidades de la naturaleza y son tan esenciales a su constitución como cualquier órgano o función fisiológica. El hombre no puede prescindir de sus instintos como tampoco puede parar los latidos de su corazón ni las funciones metabólicas de su organismo. Por consiguiente, los instintos no pueden nunca desaparecer; lo único que desaparece — y sólo para presentarse después bajo otra forma, como veremos más adelante— es la representación mental del instinto, esto es, la imagen primitiva, cruda y brutal de una satisfacción inmediata de las tendencias instintivas.

Los instintos son dinámicos por naturaleza. Su actividad, sin embargo, no es continua; se despierta y aviva, bien sea por circunstancias externas, como afirma del instinto de huida la psicología no freudiana, o bien por alteraciones internas, como sucede con el hambre y en parte también con el instinto sexual. La naturaleza dinámica de los instintos hace necesaria una "descarga" cuando la tensión ha subido hasta cierto grado. Tal descarga es una necesidad elemental del organismo que se resiente si se le niega. La descarga que determina un descenso de la tensión en algunos grados o hasta cero, produce satisfacción y la satisfacción del instinto es equivalente al placer.

Esta idea del dinamismo había formado parte muy principal de la primera concepción de Breuer y de Freud en su libro *Estudios sobre la Histeria*. Pero entonces parecía ligada a las emociones más que a los instintos. Las emociones requieren una descar-

ga, un medio de expresarse convenientemente al exterior. Si esta expresión y "abreacción" se les niega, son causa de múltiples molestias. Una emoción que no ha encontrado su natural descarga externa, permanece en la mente como un "cuerpo extraño", causando irritaciones de la misma manera que un cuerpo extraño alojado en un tejido es causa de toda clase de molestias. En su posterior exposición del psicoanálisis, Freud considera las emociones como secundarias comparadas con los instintos: una emoción viene a ser como la señal o la manifestación de un proceso instintivo. No son las emociones la que necesitan descarga sino los instintos; las emociones son el epifenómeno o el efecto de los instintos.

La descarga de la tensión instintiva se efectúa accediendo a los deseos instintivos. La satisfacción de estos deseos puede diferirse por la influencia del principio de realidad, pero tarde o temprano tiene que obtenerse. Se supone que la dilación de esta satisfacción se facilita por una propiedad inherente a la constitución humana que Freud llamó placer preliminar (Vorlust), que es un placer peculiar que proviene de la previsión y espera de la futura satisfacción, y que contribuye grandemente a aumentar el placer posterior de la misma satisfacción. De ahí que es posible y aun ventajoso diferir la satisfacción de una tendencia instintiva por el acrecentamiento posterior del placer, pero es imposible negar absolutamente toda satisfacción. Los instintos deben obtener de alguna manera su satisfacción; de lo contrario, se va acumulando gradualmente una tensión que resultará intolerable.

Con todo, las fuerzas ambientales son suficientemente poderosas para imponer una privación i. e. pueden crear obstáculos insuperables que hagan la satisfacción imposible. Por otra parte, la satisfacción instintiva es indispensable. De ahí se origina para el individuo un dilema doloroso cuya solución no es siempre fácil y que de no resolverse satisfactoriamente, puede ser la causa de muchos trastornos patológicos. Aquí se encuentran las raíces de la neurosis.

La solución de este dilema está en desviarse el instinto de su objetivo primitivo hacia otro que esté conforme con las exigencias del medio y que permita, por tanto, las satisfacción instintiva sin ponerse en conflicto con tales reglas externas. El proceso por el cual se sustituye una finalidad instintiva primitiva por otra distinta se llama "sublimación" (este término, lo mismo





que la idea expresada por él, se encuentran también en Nietzsche). El desarrollo normal y vigoroso de la personalidad depende da la forma eficaz con que se ejecuta el proceso de la sublimación hacia un fin bueno. Sin embargo, cualquier finalidad que el hombre se proponga, ya sea económica o social, científica o artística, filosófica o religiosa, es en realidad la máscara con que se encubre el instinto primitivo y brutal. La sublimación no es más que una treta de que se valen los instintos para evadir los principios que actúan en la conciencia y poder ajustar una especie de transacción entre estos principios y sus propias necesidades. Los instintos se valen, por así decirlo, de finalidades no instintivas que les ofrece la realidad para alcanzar con un rodeo curioso su propia satisfacción instintiva. Ya veremos después que esta noción no carece de serias dificultades.

Este "uso" que hacen de la cultura y posibilidades las fuerzas instintivas crudas y ciegas, según Freud, nos recuerda una idea que probablemente ignoraba Freud. En la filosofía de Hegel se encuentra una noción interesante llamada "ardid de la idea" (List der Idee). La "idea" que por su naturaleza y por sus leyes avanza constantemente hacia nuevas realizaciones por medio del "proceso dialéctico" de tesis, antítesis y síntesis, "usa" de los individuos y de las situaciones históricas para sus propios fines. El hombre puede creer que es él quien alcanza sus finalidades pero, en verdad, sólo está sirviendo las finalidades de la "idea", del absoluto en su marcha prefijada hacia el ser "en sí mismo y consigo mismo". Esta analogía de Hegel, no del todo despreciable, merece atención por la luz que arroja sobre la mentalidad general del psicoanálisis y por revelar cierto "impersonalismo", del que hablaremos más tarde.

De esta manera, todos los objetivos deben su atracción y el placer que producen al realizarse, a las fuerzas instintivas ocultas. El hecho de que distintos objetivos tengan diversa atracción, lo explica el psicoanálisis por la diferente cantidad de energía instintiva que poseen. Cada objetivo o su representación mental está dotado de mayor o menor cantidad de energía mental. Cualquier tendencia o actitud en relación con el mundo exterior —ya se trate de cosas o de ideas— proviene de la "libido". De ahí que los instintos sexuales abarcan, según Freud, todos los fines posibles con excepción de los del yo. La "carga" de energía mental o libido que va adherida a un objeto o idea se llama "catexia" (cathexis), que significa retención.

El hecho de que un fin instintivo primitivo pueda ser reemplazado por otro objetivo y que éste, al realizarse, satisfaga igualmente el instinto, lo explica el psicoanálisis diciendo que este segundo objetivo, mediante el trabajo de la sublimación, es un "símbolo" del objetivo y fin original. La simbolización es, por tanto, otra categoría básica del psicoanálisis. Hay, además, otros símbolos que juegan un papel importante tanto en la teoría como en el método psicoanalítico.

El censor no siempre opera con la misma intensidad. Hay momentos en que "el guardián del umbral de la conciencia", según alegoría que suele usarse, dormita y afloja su atención; entonces puede entrar de nuevo al campo de la conciencia el material reprimido. Con todo, esta disminución de la atención del censor no es tanta que permita la entrada a las cosas reprimidas y desaprobadas; éstas deben disfrazarse con la capa de los símbolos para no ser reconocidas fácilmente. Si penetrasen en la conciencia en su real figura renovarían el conflicto que originalmente provocó su represión en el inconsciente, y su retorno a la conciencia sería intolerable. El contenido de las representaciones primitivas de anhelos instintivos fue reprimido precisamente porque era absolutamente incompatible con las ideas, tendencias y actitudes adquiridas posteriormente; la mente humana no puede tolerar la coexistencia de cosas incompatibles entre sí. Así, para poder entrar de nuevo a la conciencia deben disfrazarse necesariamente, y el disfraz más común para entrar a la conciencia son los sueños.

Los sueños son símbolos que representan en forma velada fines instintivos. Partiendo de esta idea, Freud insisten en que los sueños són la realización de un deseo. Pero como las figuras y situaciones de los sueños son símbolos, esto es, ocupan el lugar de las cosas que verdaderamente apetecen los instintos y de las imágenes que aparecerían si no fuera por el censor, los deseos del sueño no aparecen patentes sino que están encubiertos. El "contenido manifiesto" necesita ser analizado e interpretado a fin de poderse descubrir el "contenido latente" que permanece en el inconsciente. Hay, además, otros casos en que se relaja la vigilancia del censor, por ejemplo, fallas en la dicción y en la escritura, la lectura equivocada de una palabra escrita, y, en fin, toda clase de errores y faltas de destreza causados por un factor inconsciente que se mete solapadamente en una función consciente. Sin embargo, no hay para qué discutir estas cosas con mayor extensión,





ya que no son más que casos concretos de una teoría general que se aclara mejor con la exposición de la idea freudiana de los sueños.

El análisis de los sueños es, de hecho, según se expresa el mismo Freud, *la vía regia* —el camino real—, que conduce al inconsciente. Muchas de las afirmaciones del psicoanálisis se basan en lo que Freud y su escuela han creído haber descubierto por el análisis de los sueños. Freud escribió una monografía especial sobre los sueños, llamada *Traumdeutung*, o sea interpretación de los sueños.

Es importante fijarse en el título de este libro de Freud. Se refiere expresamente a la interpretación que constituye una parte esencial de la técnica del psicoanálisis. En un principio, cuando Freud colaboraba todavía con Breuer, e inmediatamente después, se servía de la hipnosis, como se dijo antes; luego reemplazó este método por la libre asociación. Entonces el fin primario que se proponía era, simplemente, hacer desaparecer los síntomas neuróticos. Una vez que éstos desaparecían, quedaba terminado el tratamiento, al menos respecto a un síntoma concreto.

Al mismo tiempo, Freud ensanchó su concepción, y de una simple teoría de síntomas neuróticos hizo una psicología general. Le pareció que no había una diferencia esencial entre un paciente afectado por una neurosis y una persona normal. Según esto, las ideas del psicoanálisis deberían aplicarse por igual así a los estados normales como a los neuróticos; únicamente que en la psicología normal no había modo de aplicar el criterio único que tan útil había resultado en el tratamiento de los neuróticos, *porque aquí no existían síntomas que pudieran desaparecer*. Para establecer la relación entre el material inconsciente, puesto de manifiesto por las asociaciones libres, y los hechos de la vida normal consciente, Freud necesitaba otro método, y éste lo encontró en la interpretación de los sueños.

El arte de interpretar o —como dicen los psicoanalistas— la ciencia o técnica de la interpretación, resultó posible gracias a la noción de símbolo. Es necesario entender los símbolos; se entienden cuando son conocidos generalmente, como la cruz es conocida como la señal del Cristianismo y la bandera como una representación de la patria, o cuando su significado se explica o interpreta a quien lo ignore. Ahora bien, los símbolos del inconsciente no se pueden entender a primera vista, y ni siquiera se reconocen por símbolos, sino que se les toma por su valor externo

o su apariencia. Para una persona ordinaria, un sueño es un sueño y nada más; sólo el psicoanálisis quiere hacernos creer que detrás de los aparentes disparates y faltas de consistencia de un sueño está encerrado un sentido bien determinado.

El análisis de los sueños condujo a otras varias nociones. Algunas de éstas se refieren a la misma psicología de los sueños y tienen, además, otras analogías. No hay, sin embargo, para qué mencionarlas aquí en particular. Un estudio detallado de la idea de "desplazamiento", en virtud del cual una determinada cantidad de energía se desvía de un hecho mental hacia otro, o de la idea de la "elaboración" de los sueños y el afán de la mente por ocultar el sentido inconsciente, no contribuyen a la mejor inteligencia de lo esencial del psicoanálisis.

Hay, sin embargo, una noción que sí merece especial mención porque revela algo de la estructura mental de todo el sistema freudiano, y porque manifiesta claramente las actitudes básicas de Freud y su escuela. Al analizar un sueño, como ya lo hemos notado, no hay modo de saber cuándo la cadena de asociaciones ha llegado a un punto significativo; aquí falta el criterio terapéutico, o sea, la desaparición de algún síntoma. En un elemento onírico o no hay síntomas que puedan desaparecer, como sucede en una persona normal, o no hay relación inmediata entre el contenido del sueño y los síntomas. En este caso el único medio de cerciorarse de que se ha hecho consciente el material oculto en el inconsciente no puede ser otro que el asentimiento de la persona analizada o lo plausible de la explicación que se da o la consistencia de la interpretación del sueño entero. Aun cuando hubiéramos llegado a este punto, no se cortaría la cadena de las asociaciones; prácticamente no tienen fin. Los analistas creen que siguiendo esta cadena uno puede descender a mayores profundidades del inconsciente, y, asimismo, llegar cada vez más lejos en el pasado del individuo. Las capas del inconsciente se pueden comparar, como ya se dijo, a los estratos geológicos en que las más recientes cubren las más antiguas. Siguiendo la cadena de asociaciones, aun después de llegar a una interpretación satisfactoria de algún elemento del sueño, se puede descubrir una segunda, tercera y otras interpretaciones más. Por eso concluyó el psicoanálisis diciendo que cada uno de los elementos del sueño está "sobredeterminado", esto es, que depende no sólo de uno sino de muchos factores inconscientes que se han condensado en un solo símbolo.





CULTURAL DE NEOCHEA

De allí que los factores que sirven de elementos de interpretación se buscaran en un pasado cada vez más distante. Al principio se creía que un síntoma neurótico había sido condicionado por un "trauma psíquico" que había ocurrido en un pasado inmediato, como en el caso de Breuer. Después propuso Freud la idea de que este trauma había ocurrido en la niñez; el "trauma infantil" tenía un papel muy importante en esta primera concepción. Al introducir y desarrollar las teorías expuestas en la *interpretación de los sueños*, y con el supuesto descubrimiento de la determinación múltiple, se localizó la causa de un hecho mental, fuera síntoma, sueño o cualquier otro, en un pasado todavía más remoto. Se empezó a hablar del 'trauma natal" considerando el nacimiento como el primer 'shock" que sufre el organismo humano: por el momento de asfixia, por el probable dolor y susto debido a la presión que recibe el cuerpo del niño al nacer y por el cambio tan abrupto de las condiciones y medio de vida. Todos estos factores, según el psicoanálisis, no pueden menos de producir una honda impresión, aunque consciente, en la mente del recién nacido.

Pero hay más aún. Algunos analistas han declarado haber descubierto, al ahondar indefinidamente en el material inconsciente por medio de las asociaciones libres, algunas huellas de memorias de la época prenatal. Naturalmente que no se ha podido probar empíricamente ninguno de estos asertos. Nadie recuerda el momento de su nacimiento ni tiene la menor idea de lo que experimentaba en su estado embrional. El único criterio en que podía apoyarse el analista era, naturalmente, la compatibilidad de sus aseveraciones con el resto de la teoría. Aquí empezó el psicoanálisis a convertirse en un simple sistema. Por qué esta teoría vino a desarrollarse de esta manera, aparecerá más claro cuando hayamos estudiado sus bases y los "axiomas" en que descansa.

Aun cuando se trate de una breve reseña de las ideas psicoanalíticas no podemos dejar de mencionar lo que Freud denominó "metapsicología". El nombre que dió a esta porción de su teoría expresa evidentemente la idea de que se trata de una mera teoría o especulación opuesta a las otras partes que él cree que se basan en hechos. Sin embargo, los psicoanalistas usan de las nociones "metapsicológicas" como si se tratase de hechos probados que pueden ser observados sin dificultad. La metapsico-

logía se refiere a tres maneras de mirar los fenómenos mentales y los factores inconscientes que los determinan.

Considerados desde el punto de vista dinámico, los fenómenos mentales aparecen como si fueran un producto y expresión de fuerzas instintivas. La consideración "económica" trata de la distribución de la energía mental entre los distintos estados mentales y los niveles a que pertenecen. Estos niveles o estratos se examinan en la "topología", la que merece un estudio particular.

El psicoanálisis distingue varias capas o estratos en la naturaleza humana. En primer lugar está el 'id", que es esencialmente inconsciente y contiene los instintos. El 'ego" forma la segunda capa y es hasta cierto punto antagónico del 'id". Sobre el "ego" está el "superego", el receptáculo, por así decirlo, de los ideales, de los objetivos conscientes, de las nociones morales y cosas semejantes.

Apenas si se ha hecho notar, al menos que nosotros sepamos, que semejante concepción es una vaga reminiscencia de la que se contiene en la "psicología de las facultades". La psicología escolástica distingue en el hombre las facultades vegetativa sensorial e intelectual. La primera comprende todas las funciones puramente orgánicas y abarca la facultad del crecimiento, de la nutrición y de la reproducción; no son éstas mentales, aunque dependen del alma que es el único principio vital y la forma substancial de todo el cuerpo. Las facultades sensoriales son las de los sentidos externos e internos; estos últimos son: la imaginación, la memoria sensitiva, el *sensus communis* y la *vis cogitativa*. Es importante notar que tanto el *sensus communis* como la *vis cogitativa* son capaces de un perfeccionamiento bastante alto. El primero (*sensus communis*) elabora, mediante su poder sintético, las imágenes de los objetos y combina las impresiones recibidas de los diferentes sentidos externos para formar la idea sensorial o perceptiva de un objeto. La *vis cogitativa* capacita al hombre para conocer ciertas relaciones entre las cosas, y entre éstas y él, las cuales es posible conocer sin el razonamiento intelectual y sin la producción de conceptos abstractos y universales. Las facultades sensoriales no son sólo receptivas; existen también principios de actividad o reactividad, llamados apetitos sensitivos. Estos tienen una naturaleza superior a la de los meros instintos o apetitos naturales, y son más o menos parecidos a lo que el psicoanálisis entiende por instintos o tendencias. Finalmente,





tenemos el entendimiento y el apetito intelectual que son inmateriales por naturaleza y se ocupan de las formas abstractas y del bien como tal.

La concepción escolástica ve el rasgo esencial de la organización humana en las facultades intelectuales. A decir verdad, éstas dependen de la facultades inferiores que suministran el material de donde el entendimiento abstrae sus ideas y la voluntad toma la fuerza dinámica para sus actos volitivos. Pero las facultades superiores no está determinadas en sus operaciones por las facultades inferiores ni se originan de ellas; su dependencia es sólo el resultado del hecho de que el alma inmaterial está ligada a la materia y toca la realidad exterior mediante los órganos del cuerpo material. El alma y las facultades que manifiestan mejor su naturaleza espiritual están por encima de todo el ser complejo del hombre. El ángulo desde el cual los escolásticos consideran la naturaleza humana es exactamente lo que llamamos —y explicaremos más detenidamente después— el "ángulo superior"; mientras que Freud se caracteriza por considerar las cosas desde el "ángulo inferior".

No obstante los errores del psicoanálisis respecto a las relaciones existentes entre los distintos estratos de la naturaleza humana, así como respecto a las propiedades precisas inherentes a cada estrato, hay, con todo, un grano de verdad en esta concepción psicoanalítica. Pero este grano de verdad se encuentra tan profundamente enterrado bajo una masa de errores tan tremenda, que es imposible adoptar esta idea sin más.

La noción de "economía" tiene un significado particular en psicoanálisis y está íntimamente ligada a uno de los "axiomas" de esta psicología, del que hablaremos más extensamente en el tercer capítulo. Si despojamos esta noción de sus adornos psicoanalíticos y la traducimos al lenguaje llano del sentido común y de la experiencia ordinaria, se reduce a expresar el hecho de que la mente humana puede concentrarse sobre varios objetos o intereses, que al enfocarse en una cosa le queda poca capacidad de meterse al mismo tiempo en otra, y que la "cantidad" de interés puede mudarse de un objetivo a otro. Estos hechos son, en verdad, una de las razones por las que cuando no hablamos científicamente, usamos términos como energía mental o poder mental. Nos da la impresión como si algunas veces ciertas cosas consumieran toda nuestra energía mental y como si ocuparan todo el es-

pacio de que puede disponer nuestra mente. Es claro que la segunda expresión es figurada y así es en realidad la primera.

La psicología corre constantemente el peligro de ser atrapada en las redes del verbalismo. El lenguaje humano es inadecuado para expresar cosas mentales; sus formas y expresiones están forjadas con el molde del mundo tangible de los cuerpos y del espacio. No hay otras formas de expresión, excepto las del lenguaje, tal como se nos ha comunicado a través de tantas generaciones. Sin embargo, debemos estar prevenidos contra estos lazos. Su naturaleza fue reconocida hace siglos por Francisco Bacon al prevenirnos contra los peligros de los ídolos (idola fori). Bergson ha señalado las dificultades particulares que se originan para la psicología de tales circunstancias; otros han dado también la voz de alarma sobre este peligro. Pero la seducción de tomar como una descripción adecuada lo que en realidad es sólo una semejanza inadecuada, es tan grande que la psicoolgía se ha dejado engañar por ella muchas veces. El psiconálisis no ha escapado a este peligro.

La misma seducción que ejercen las imágenes del lenguaje, ejercen también las figuras especiales o esquemas. Ilustramos, por medio de trazos, cosas que no ocupan espacio y luego, de las propiedades del símbolo gráfico, deducimos las propiedades de la cosa representada por el símbolo. Cuando Freud, en su libro sobre los sueños y después en su análisis del super-ego, trazó un esquema gráfico para ilustrar las mutuas relaciones que existen entre varios estratos de la mente, parece que la imagen pronto reemplazó en su propia mente la realidad que él quería describir. Muchos de sus dichos sobre topología y economía parecen tener aplicación más en el esquema que en la misma realidad mental.

No obstante todas estas objecciones, debemos reconocer que en las nociones señaladas hay alguna verdad aunque enmascarada y desfigurada. Tampoco importa que la idea de capas o estratos de la mente no sea original de Freud, puesto que es anterior al psicoanálisis. Siempre será digno de mérito el haber aplicado una idea y mostrado su utilidad.

Otra noción digna de mención especial es la de "transferencia". Esta noción, que naturalmente los psicoanalistas consideran como un "hecho", tiene un lugar muy especial en la teoría psicoanalítica y especialmente en lo que se relaciona con la eficacia terapéutica. No obstante, esta no es la razón de mencionarla aquí. Desde el punto de vista de la estructura sistemática del psi-





coanálisis, la noción tiene menos importancia porque, de hecho, es una mera aplicación de la idea general de libido como la fuerza estimulante por la que el hombre se pone en contacto con la realidad. La importancia de la transferencia consiste más bien, desde nuestro punto de vista, en revelarnos de una manera palpable la actitud fundamental del psicoanálisis. El significado de esta noción se aclarará en el tercer capítulo; aquí sólo vamos a tratar de su contenido.

Transferencia quiere decir que la libido se desplaza de un objeto a otro; pero aquí toma un significado particular: indica el hecho supuesto que en el tratamiento psicoanalítico la libido del paciente que antes se había fijado en personas o cosas de la infancia, especialmente en los padres, se desliga de ellos y se dirige a un nuevo objeto, a saber, la persona del psicoanalista. Según la teoría, la transferencia es el factor verdaderamente eficaz en la psicoterapia. Esto no quiere decir, como algunos críticos mal informados del psicoanálisis creen, que el analista trata de "enamorar" al paciente. En realidad no es esta su pretensión, pero tampoco puede evitarlo si el tratamiento ha de ser de provecho, y, además, no llama él "amor" a este fenómeno, sino atracción libidinosa. La transferencia libera las fuerzas libidinosas cuyo desarrollo normal había sido inhibido y quedado en una fase correspondiente a la infancia o a la época primera de la vida —de ahí que las neurosis se consideren como una especie de infantilismo mental—, y permite al paciente buscar el objetivo normal de las mismas. El psicoanalista debe procurar, por consiguiente, que cuando el tratamiento haya progresado suficientemente, la transferencia sea remplazada por una actitud más normal, capacitando al paciente para volverse hacia un verdadero objeto de amor o actividad libidinosa en general.

El papel que desempeña el psicoanalista en su relación terapéutica hacia el paciente, y el lugar que ocupa la transferencia en el tratamiento, fueron expresados por dos discípulos de Freud de la siguiente manera: "la tarea del psicoanalista es sólo acelerar por el proceso natural de la transferencia el desarrollo de la libido hasta su estado normal". (*) Aquí "natural" quiere decir conforme a las leyes de la naturaleza.

Falta ver cómo el psicoanálisis explica el origen y la natu-

(*) H. Sachs y O. Reik: *Die Entwicklungsziele der Psychoanalyse* (El objetivo de la evolución del psicoanálisis). Viena y Leipzig, 1925.

raleza del super-ego. Esta parte de la personalidad humana no existe originalmente como el *id*, que es el único que existe en un principio, ni como el *ego*, cuyo desarollo se basa en la actividad de los instintos primitivos del ego. El super-ego es una adquisición posterior, por así decirlo, por la que el hombre se distingue del animal. Esta distinción, sin embargo, es sólo de grado porque también el super-ego resulta de la actividad de las fuerzas instintivas, a las que debe su existencia y su influencia. El super-ego abraza todos los ideales, los preceptos morales, las convenciones sociales y todas las demás reglas de la vida de una persona madura; por medio del super-ego, el hombre se vuelve hacia las ideas abstractas, los objetivos ideales, la investigación científica, el arte y la religión.

No es del todo claro cómo se puede poner al super-ego en el mismo nivel que el id y el ego, puesto que no tiene bases instintivas propias. Tampoco es fácil determinar si el super-ego es algo más que una suma de contenidos mentales. En la literatura psicoanalítica se habla del super-ego como si fuera un estrato relacionado con los otros. La cuestión de su naturaleza íntima es de importancia secundaria; se atribuye más peso a la cuestión del origen. El super-ego debe su origen a un proceso llamado "identificación", que tiene cierto parecido con la transferencia. La identificación consiste en que un individuo se coloca imaginariamente en el lugar de otro a quien desea asemejarse o cuyo estado ambiciona. Las razones más profundas que hacen posible la adopción de los fines y objetos libidinosos de otro, son algún tanto misteriosas. No es fácil explicar este proceso por los principios de la psicología freudiana, aun cuando Freud cree que la adopción de ideales, conviciones, etc., es también un efecto de causas que se remontan en último término a la organización instintiva.

En rigor, no es inexacto atribuir al psicoanálisis la idea de que la mente y personalidad proviene del id. El id es la matriz de donde sale el ego y más tarde el super-ego con la cooperación del mismo ego.

Estos "lugares" clásicos del psicoanálisis —y podemos usar de este término con tanto más razón cuanto esta parte de la teoría se llama "topología"— guardan múltiples relaciones entre sí: en parte son antagónicos y en parte obran de consuno. Esto hubiera dado origen a dificultades insuperables en la construcción comprensiva de la teoría si previamente, en los principios de su obra





constructiva, Freud no hubiera introducido un concepto notable, el de la "ambivalencia" de los instintos.

Ambivalencia significa que el mismo instinto puede condicionar formas opuestas de conducta. La libido es a la vez atracción y repulsión; hay deseo de poseer y urgencia de destruir; hay amor y agresión. Estas manifestaciones no son impulsos esencialmente distintos, sino más bien fases de la misma tendencia que toma una u otra dirección. Por medio de esta idea se trataba también de explicar ciertos hechos que se habían observado antes e independientemente del psicoanálisis. Así, por ejemplo, William James hablaba del aislamiento como de un instinto ligado al instinto social. Los filósofos y los poetas habían observado también que el amor y el odio viven como vecinos. Podemos aludir a la observación tan pertinente de La Rochefoucauld que dice que cuanto más ama un hombre a su amante, está más dispuesto a odiarla. También Oscar Wilde tiene expresiones semejantes.(*)

Hay cantidad de hechos y citas que podríamos traer a cuento. Según Freud, los instintos tienen, pues, la propiedad de poderse volver a dos direcciones opuestas. Así se aumenta la posibilidad del conflicto entre los instintos, porque prácticamente cada uno de ellos puede volverse antagónico a cualquier otro, aun a aquel con el que va paralelamente en otras ocasiones.

Con este bosquejo no se pretende dar una idea adecuada, ni aun vaga, de lo que es el psicoanálisis tal como existe hoy día. El que estudia el psicoanálisis queda al principio confuso por la multitud de términos técnicos y nociones raras que debe digerir. Oye hablar a los iniciados del complejo de Edipo, del complejo de castración, de deseos incestuosos, del pensar arcaico, de regresión, fijación y otras muchas cosas extrañas. Pero si llega a conocer mejor el psicoanálisis empezará a entender que la armazón de todo este tinglado aparentemente tan complicado es bien sencilla. Sólo hay unas pocas nociones básicas de donde se deduce todo el resto de la teoría, y bastante se ha dicho ya sobre estas nociones. Algunas otras observaciones complementarias se harán más adelante, a medida que vayamos adelantando en el análisis crítico de la psicología freudiana.

Otras nociones freudianas no se han mencionado siquiera en este bosquejo ni se discutirán en los capítulos posteriores, no

(*) En *La Balada de Reading Gaol*, dice: «Y, sin embargo, todo hombre mata la cosa que ama...»

obstante su importancia como elemento del sistema psicoanalítico. Esto es valedero tratándose en particular de la noción del "inconsciente". La razón es que estas nociones no precisan un análisis especial ni revelan mucho el fondo filosófico del freudismo.

Por otra parte, y puesto que la noción del "insconciente" es considerada por muchos psicoanalistas y por sus adversarios como la piedra angular de toda teoría, los lectores esperarán que la expliquemos y critiquemos en particular. Por lo tanto, vamos a justificar nuestra intención de pasar por alto esta noción.

La idea de "una mente inconsciente" no es peculiar del psicoanálisis. Muchos autores, antes y después de Freud, han tratado de ella. Sin duda es cierto que el "inconsciente" tal como lo concibe el psicoanálisis es diferente del inconsciente del que hablan otros sistemas. Los rasgos característicos del inconsciente psicoanalítico parten de las ideas sobre la naturaleza y papel de los instintos y de su concepción general del dinamismo mental, de lo que se ha dicho lo suficiente para fundamentar una crítica. El estudio del inconsciente no nos revelaría más acerca de las actitudes fundamentales del psicoanálisis de lo que podemos conocer con el estudio de los instintos, de la energía mental, de la causalidad y otras que se examinarán en los capítulos siguientes. La noción del inconsciente es secundaria en comparación con la noción del instinto, dinamismo, etc., implica todas las suposiciones fundamentales del psicoanálisis, puesto que es un eslabón importante en la cadena de las concepciones freudianas. Pero esto mismo sucede con las nociones que vamos a estudiar en el presente trabajo. Al detenernos en un análisis más detallado de la noción del inconsciente, necesariamente tendríamos que hacer repeticiones inútiles.

Por las mismas razones hemos considerado innecesario emprender la discusión de nociones como el "complejo de castración" "impulso de repetición" y otras más.



## CAPÍTULO II

# LAS FALACIAS LÓGICAS DEL PSICOANÁLISIS

El psicoanálisis a primera vista aparece como un edificio portentoso en que cada detalle tiene un lugar apropiado en consonancia con todos los demás, dando de esta manera la impresión de una construcción bien planeada y consistente. Esta impresión persiste mientras no se contempla más que la fachada y el orden de los elementos arquitectónicos más visibles. Es cierto que Freud estaba dotado de una mente eminentemente constructiva; pero esta impresión de admiración sufre un profundo cambio tan pronto como se vuelve de la fachada y plan general del edificio al examen detenido de sus bases. Ni el terreno en que se ha levantado esta construcción ni la manera como se ha echado sus cimientos pueden satisfacer las exigencias de una solidez material ni de una corrección formal. El primero de estos puntos se estudiará en los capítulos que tratan de la relación del psicoanálisis con lo psicología, la filosofía y la etnología. En este capítulo sujetaremos a un examen más minucioso las bases mismas del psicoanálisis.

Anticipando la conclusión a que hemos de llegar después de este examen podemos decir que el psicoanálisis se apoya en algunas falacias lógicas burdas, siendo todas de la clase que en Lógica se llama "petitio principii". El psicoanálisis da por supuesto más de una vez aquello que pretende probar, e introduce subrepticiamente en sus razonamientos sus ideas preconcebidas a fin de dar la impresión de que estas ideas son el resultado de hechos o principios evidentes. La demostración de estas falacias lógicas tiene una particular importancia para la crítica del psicoanálisis. Los psicoanalistas han dicho repetidas veces que sus críticos carecen de competencia y capacidad para juzgar al psicoanálisis mientras no

hagan uso de los mismos métodos con que el psicoanálisis ha obtenido sus resultados. Pretenden que el análisis es un modo enteramente nuevo de enfocar los problemas de la vida mental y que, por tanto, los resultados no admiten comparación con los obtenidos por cualquier otro método.

Es notable la insistencia de que debe adoptarse un método especial y de que sólo éste es capaz de producir determinados resultados. Pero aun cuando estuviéramos dispuestos a reconocer tal insistencia como razonable, sólo habría obligación de sujetarnos a ella si no hubiera objeciones a *priori* que invalidasen tal método. No puedo obligarse a nadie a emplear un método que por razones convincentes se sabe que es incorrecto. Permítasenos usar de una comparación que empleamos hace muchos años (casi 20, para ser más exactos): Supongamos que le dicen a un químico que una determinada substancia contiene cloro y que esto es una novedad para él, novedad que, de cualquier manera, no está dispuesto a aceptar sin pruebas convincentes. Naturalmente que le exigirá a su informante le diga qué método usó para comprobar la presencia de cloro en dicha substancia. Si éste respondiera: "Es que he disuelto dicha substancia en ácido clorhídrico", el químico se rehusaría a tomar el experimento en serio, puesto que habiendo cloro en el ácido clorhídrico, puede aparecer en el experimento aun cuando no existiera en la substancia en cuestión. En otras palabras, el método carece de valor porque no conduce a ninguna conclusión adecuada.

Pues tal es el caso del psicoanálisis. El crítico está seguro, y por muy buenas razones, como veremos más adelante, que el método es incorrecto, y precisamente en el grado en que asegura la presencia de cloro, por así decirlo, esto es, porque presupone e implica buena parte de lo mismo que pretende probar. Así como el ensayador introdujo en su prueba la misma substancia cuya presencia él pensaba que estaba demostrando, así también el psicoanalista, al aplicar su método, ha aceptado ya las mismas proposiciones que quería deducir de los resultados.

La primera de estas falacias puede llamarse la falacia de la resistencia. Ya indicamos en el capítulo anterior que el término "resistencia" es más que la mera descripción de un hecho objetivo, que en realidad sobreentiende muchas de las teorías características del sistema freudiano. Ningún daño se seguiría de esto si sólo comprendiera el término como tal. Pero el aplicar este término a hechos observados es algo más que escoger un término





más o menos apropiado. Los hechos observados —a saber, las interrupciones que ocurren en la cadena de las asociaciones libres y los llamados esfuerzos que tienen que hacer tanto el analista como el sujeto analizado— son considerados como una demostración ocular de la resistencia. Según los psicoanalistas, lo que se "observa" es la resistencia y no sólo los datos objetivos mencionados. Sin embargo, lo único que ellos están observando es la falta de asociaciones del paciente. El creer que están de hecho observando la resistencia se basa en la aceptación previa de las principales ideas de Freud. La escuela psicoanalítica podría replicar que no existe otra teoría que explique los hechos. Esto puede ser y puede no ser; tampoco nos proponemos ofrecer otra teoría en lugar de la de Freud. Aun cuando faltara una explicación satisfactoria, no tendríamos razón para aceptar una que es evidentemente incorrecta, como veremos. El contentarse con una teoría que se ha probado falsa, sólo porque no hay otra al presente, no es ciertamente señal de una mentalidad científica; es preferible no tener teoría alguna a aceptar una falsa.

La segunda *petitio principii* se refiere a la supuesta conexión causal entre un hecho mental —parte de un sueño, idea, sentimiento, error de escritura, síntoma o cosas parecidas— y el material "inconsciente" que aparece por el análisis. Ya hemos hecho notar antes que la relación causal entre estos dos términos sólo tiene una apariencia de prueba en el caso de síntomas anormales que desaparecen cuando los hechos inconscientes se han vuelto conscientes. Tal comprobación falta del todo cuando ni siquiera hay síntomas anormales. Un sueño no desaparece, como tampoco un error en la escritura o pronunciación o cualquiera otro de los fenómenos normales. La idea de que estos fenómenos son causados por hechos inconscientes se apoya primero en la generalización de los resultados alcanzados en el tratamiento de pacientes neuróticos, y, en segundo lugar, en la identificación de relaciones causales por una parte y de relaciones de significado o interpretación por la otra. Aun antes de empezar un análisis, se ha persuadido previamente al psicoanalista de que todas las relaciones que quizá llegará a establecer son causales; de ahí que no descubre más que relaciones de este género.

Es evidente, sin embargo, que entre los contenidos mentales existen otras relaciones además de las causales. La relación que existe entre las premisas de un silogismo y la conclusión es de significación, de sentido —*Sinn*, como dicen los filósofos alema-

nes—, y de ninguna manera puede considerarse como la causa eficiente de que la conclusión se presente a la conciencia. En el silogismo: "Todos los hombres son mortales; César es hombre; luego César es mortal", la verdad expresada en la primera proposición no es la causa de la muerte de César ni de nuestro pensar acerca de su muerte. La relación es lógica, no causal. Parece que por esto han visto algunos psicoanalistas que las relaciones lógicas presentan una dificultad seria y han intentado dar una interpretación o explicación psicoanalítica de las leyes de la lógica. Estos intentos, sin embargo, bastante desmañados, estaban llamados a fracasar. Sólo los mencionaremos incidentalmente en el capítulo cuarto.

La identificación de la relación de significado y causalidad sería posible si se aceptara previamente la teoría del psicoanálisis. Freud ha hecho esta identificación más cómoda por su selección e introducción de un término destinado a desempeñar un papel prominente en todo el sistema; nos referimos al término "determinación". Este término es equívoco y tiene diferentes connotaciones que varían su significado según los varios usos que hace de él la teoría. La misma palabra "determinación" sugiere inmediatamente una clase particular de relación. Si Freud hubiera escogido un término menos definido, por ejemplo, si hubiera hablado de una mera conexión o simplemente hubiera dicho que una cosa estaba ordenada hacia otra, entonces algunas de sus conclusiones hubieran sido indudablemente menos categóricas e imponentes.

Determinación, en cuanto podemos distinguir, tiene varios significados en el psicoanálisis; en el lenguaje ordinario tiene más de cuatro. Cuando se trata de introducir un término científico, siempre tiene sus riesgos el usar una palabra del lenguaje ordinario. Por lo menos no debería usarse palabra alguna sin antes examinar previamente y con el mayor cuidados sus significados. No basta descubrir algún fenómeno y explicar que se le va a dar tal o cual nombre, v. gr. el de determinación. Se debe establecer expresamente el significado particular que en la ciencia se le va a dar a dicha palabra y excluir todos los otros significados que la palabra tenga en el uso común o en alguna otra ciencia. Que tal precaución sea muy necesaria, se colige de la confusión originada por la equivocación de una palabra como "idea". Es muy distinto su significado según se use por Hume o por Hegel; las "ideas reguladoras" de Kant no tienen nada en común con las "ideas puras" de Husserl, la "idea gloriosa" de hacer esto o





aquello no guarda relación alguna con la *idée claire et distincte* de Descartes.

Freud descuidó el examinar los distintos significados de la palabra "determinación"; y ni siquiera se preocupó de precisar el significado que él mismo daba a dicha palabra. En efecto, determinación tiene en psicoanálisis no uno, sino hasta cuatro significados, los cuales no han sido nunca precisados, aun cuando la distinción era absolutamente necesaria.

En primer lugar, determinación significa en psicoanálisis una conexión que pertenece a la lógica y a la semántica, esto es, la ciencia de los significados. Usamos de la palabra determinación en este sentido —y los psicoanalistas la usan también— cuando decimos que una forma gramatical particular está determinada por la cosa que queremos expresar: nuestra ignorancia determina que hagamos uso de la forma sintáctica de interrogación. Asimismo, cuando sabemos que un objeto que deseamos nombrar pertene a una clase particular, este conocimiento nos capacita o "determina" a usar el nombre-clase que comprende dicho objeto, v. gr., "perro".

En segundo lugar, determinación significa la conexión que existe entre dos cosas por razón de la asociación. Las asociaciones indican una relación temporal puesto que todas las relaciones de asociación se pueden reducir a la relación de contigüidad. A su vez contigüidad significa que la experiencia de dos términos se ha recibido al mismo tiempo o en una proximidad temporal estrecha. Así, el recordar un hecho cualquiera determina la aparición en la conciencia de otro hecho "asociado" con el primero. Cuando recuerdo, por ejemplo, mi visita a Notre Dame, la imagen de la Capilla Santa surge en mi mente determinada por una relación temporal, por haber pensado en estos dos edificios como juntos, tanto por estar ambos en París como por haberlos visto durante la última visita a París, etc. Lo mismo se dice de otras asociaciones que se han fijado por experiencias repetidas: por ejemplo, la palabra "blanco" evoca la palabra "negro".

En tercer lugar, hay estados emocionales que han sido determinados por ciertos contenidos de conciencia. Estos contenidos se refieren —o "apuntan" como prefiere decir una escuela psicológica— a objetos que poseen un valor emocional definido. Algunas veces se habla de esta relación como de una "asociación", porque al quedar ligada una emoción a cierto objeto, se dice que se ha establecido una asociación entre estas dos cosas. Este es,

sin embargo, un uso poco preciso de la palabra asociación. Asociación en sentido estricto expresa la relación entre dos términos significativos, entre dos palabras o ideas o imágenes. La conciencia de un objeto, bien sea directa en la percepción o indirecta por la memoria, es de naturaleza distinta de una emoción La emoción es un estado subjetivo determinado por la conciencia de un objeto. Es, por tanto, mucho mejor no aplicar el nombre de asociación a este proceso, que sin duda es un caso de determinación.

En cuarto lugar, tenemos la determinación causal. El efecto es determinado por su causa. El subir del mercurio en el termómetro está determinado por el calor del medio que lo rodea. El estado mental de "sentir hambre" está determinado por lo vacío del estómago y por las alteraciones químicas del cuerpo condicionadas por la falta de alimento. Una impresión sensorial está determinada por nuestra voluntad si es consciente y voluntaria, o por los instintos si pertenece al nivel de la conducta instintiva.

Conviene hacer notar expresamente que la relación de asociación y la determinación condicionada por ella no deben confundirse con la relación causal. La asociación existe entre dos términos o contenidos mentales. El recuerdo del primero evoca el recuerdo del segundo. La causa de este fenómeno es la coexistencia de los dos términos en una misma experiencia anterior. La causa actual de la evocación del segundo término es ciertamente una ley psicológica, pero esta ley no es la causa del segundo término en sí sino sólo de su evocación en la conciencia. Pero el primer término no es la causa del segundo; no hay, por ejemplo, relación causal entre blanco y negro, ni entre los objetos designados por estas dos palabras ni entre las palabras en sí mismas. Están relacionadas por un hábito mental o —si esta otra expresión se prefiere— por el hecho de haber sido ligadas juntamente formando una nueva unidad. Han perdido, por decir así, su existencia independiente y separada, y sólo se encuentran juntos. Como puede verse fácilmente, esta es una supersimplificación pues hay muchos casos en que sólo uno de los dos términos aparece en la conciencia sin arrastrar consigo al otro. En psicología no debe olvidarse que la noción de igualdad debe usarse con gran precaución cuando se refiere a situaciones psicológicas. El pensar en algo blanco, por ejemplo, no es siempre el mismo estado de conciencia sólo porque se piensa en el mismo término; mucho depende de todo el conjunto de la actual situación mental. De





cualquier forma, es suficientemente claro que las relaciones asociativas no deben identificarse con las causales.

La relación del símbolo y la cosa simbolizada es una relación de significado y pertenece a la primera clase de determinación. Es esencialmente idéntica a la que existe entre palabra y concepto o entre imagen y nombre. Si alguna vez se habla de esta relación como si fuera de causalidad, debe tenerse en cuenta que esta causalidad es distinta de la causalidad eficiente de que se habla en física, en las ciencias en general y aun en el lenguaje del sentido común. Que la palabra "causa" es un término equívoco y que hay distintas clases de relaciones causales, es una verdad completamente clara y evidente para Aristóteles y sus secuaces medievales, que han olvidado casi del todo los científicos y aun muchos filósofos modernos. El olvido del concepto clásico de la causalidad ha sido una de tantas posiciones insostenibles y contradictorias de los mismos científicos y filósofos de hoy día.

No nos admiramos de que Freud no haya conocido otra causalidad que la eficiente, puesto que ni aun los llamados filósofos entre sus contemporáneos sabían mejor. Sin embargo, la relación de signo y cosa significada, o de símbolo y cosa simbolizada, no puede reducirse a la causa eficiente. Por ejemplo, la bandera es el símbolo de la nación, pero la nación no es la causa eficiente de la bandera. Tampoco puede llamarse causal, en el sentido de causa eficiente, la relación entre una palabra y la cosa expresada por ella. Freud pretende poder descubrir con la ayuda de su método el significado oculto de algunos hechos mentales. Cuando un hombre sueña que sube por alguna escalera, los psicoanalistas aseguran que este sueño simboliza relaciones sexuales. Aun cuando concediéramos a Freud, sólo para proseguir el argumento, que con su método puede realmente descubrir el sentido íntimo de un hecho mental y que pudiera probar que tal hecho es un símbolo, además de lo que aparenta, ni él ni nosotros podríamos por eso concluir que el descubrir tal significado equivale a descubrir la causa eficiente. Tal descubrimiento equivale a encontrar el significado de una palabra que no hemos oído nunca, por ejemplo, una palabra de una lengua extranjera, o también a entender un signo extraño, por ejemplo, un signo chino o un jeroglífico. Pero, insistimos, el significado de un signo tal no es la causa del mismo ni menos aún del hecho de que nosotros lo entendamos o conozcamos. De la misma manera, el sentido de

un símbolo no es la causa del símbolo ni del hecho que este símbolo ocurra en un momento dado.

La última proposición requiere una mayor elucidación. Los psicoanalistas dicen que un sueño está condicionado por nuestros deseos de esto o de aquello, deseos que han sido reprimidos y que están con ansias de expresarse. Pero el símbolo no simboliza el deseo sino el objeto deseado. Supongamos que algunas palabras son inventadas o usadas por un hombre porque tiene el deseo de manifestar algunas cosas; por ejemplo, porque quiere decir a los demás miembros de la tribu que en un lugar especial hay abejas y que se puede obtener miel. Tal situación haría necesaria la introducción de palabras que simbolicen v. gr., el ir allá, la naturaleza del lugar, las abejas y la miel. Supongamos que con tal ocasión se hayan inventado los signos adecuados —no decimos que así se hizo precisamente—, entonces la causa de la introducción de las palabras adecuadas fué el deseo o la necesidad de expresarse en tales circunstancias, pero las abejas no fueron la causa de las palabras usadas para nombrarlas. Pues lo mismo vale en relación con cualquier otra palabra o signo.

Freud, sin embargo, no ve la razón de por qué la relación de significación no deba identificarse con la relación causal. Tal identificación sólo es posible si se presentan como verdaderos antes de toda demostración empírica algunos principios de la teoría. La investigación científica no ha descubierto aún esta identificación. Se presupone esta identificación, pero el psicoanálisis procede como si la naturaleza causal de esta relación hubiera sido demostrada por la investigación empírica. La identidad de la relación causal y de la relación de significado es la base necesaria de la teoría analítica. Esta identificación de la relación de significado y de causalidad es, por tanto, la segunda falacia fundamental en que descansa el psicoanálisis.

La tercera de estas falacias se refiere a la interpretación. Hemos aclarado ya que no hay ninguna razón poderosa que provenga de los hechos mismos para conectar un recuerdo del inconsciente con un hecho mental consciente, excepto el caso en que el recuerdo reavivado sea la causa de la desaparición de un síntoma. Pero este criterio falta necesariamente cuando el analista se ocupa de estados mentales que por su misma naturaleza no pueden desaparecer. En todos estos casos, así como también en el análisis de las personas muertas —v. gr.: Leonardo da Vinci y el rey Ecknaton de Egipto, para sólo mencionar dos casos—,





CULTURA

el criterio susodicho no puede aplicarse. Algunas veces —muy raras, por cierto— el consentimiento de la persona analizada puede reemplazar el criterio terapéutico. Este asentimiento no se da con frecuencia, y aun cuando se haya llevado el análisis hasta los últimos estratos del inconsciente y se haya reducido la resistencia al mínimo, tal asentimiento carece en absoluto de valor cuando el material inconsciente se refiere, v. gr., a la fase prenatal de la vida.

En todos estos casos el analista es el que decide si ya ha alcanzado una interpretación satisfactoria o si necesita más material para aclarar la situación. El analista concluye que tiene ya descubiertos todos los hechos inconscientes simbolizados en el estado mental que está analizando cuando su razón queda satisfecha con la explicación a que ha llegado. Pero su razón queda satisfecha cuando la interpretación que ha elaborado está conforme con las ideas generales que tiene de la estructura y funcionamiento de la mente. En otras aplabras, el psicoanalista recoge el material empírico con el que pretende probar aserciones tan fundamentales como son las relacionadas con el significado de los sueños, por medio de un método de selección que depende absolutamente del mismo principio sacado de los hechos empíricos.

Un crítico serio debe siempre tener en cuenta las posibles respuestas que sus adversarios tengan a la mano. En esto no hacemos más que seguir la práctica de los maestros de antaño. Ningún escolástico refutaba nunca las opiniones de algún adversario sin enfilar primero todos los argumentos favorables a la opinión de su contrario. Con frecuencia, en sus discusiones, tomaban en cuenta una respuesta del contrario para una posterior observación propia. Siguiendo este procedimiento podríamos preguntarnos si las falacias lógicas que hemos expuesto aquí no son inevitables en el desenvolvimiento de toda ciencia nueva que empieza paso a paso y sin seguridad a construir sus teorías. Alguien podría objetar que sólo una ciencia ya acabada puede ofrecer una presentación lógica de nítida e irreprochable pureza, que no se puede esperar ni exigir de una ciencia todavía en proceso de formación. Ésta tiene que reunir datos primero y luego imaginar una hipótesis útil que pueda ayudar a su ulterior desarrollo. Tiene que moverse por necesidad en una especie de círculo, estableciendo primero proposiciones provisionales, verificándolas después por investigaciones subsiguientes y moviéndose así, no preci-

samente en círculo, sino en una espiral hasta llegar finalmente a una teoría consistente y redondeada. Se alega que de ordinario la ciencia no puede proceder de otra manera.

En este punto nos atrevemos a contradecir a nuestro supuesto antagonista. Es, sin duda, cierto que las primeras exposiciones teóricas se le ocurrieron a Freud por las observaciones que había hecho, por las ideas que compartía con Breuer y por los puntos de vista de que se había imbuido durante sus estudios en Francia. Pero también es cierto que casi desde el principio de sus investigaciones fue Freud víctima de la falacia lógica llamada *petitio principii*. La idea de "resistencia", por ejemplo, surgió en la mente de Freud, según parece, al descubrir en los pacientes lagunas en la cadena de sus asociaciones libres y al recordar los experimentos de Bernheim. La interpretación de este fenómeno se la sugirieron sus ideas generales de la naturaleza humana y el funcionamiento de la mente humana. Éstas no eran estrictamente suyas; eran, más bien, las corrientes de su tiempo. En otro capítulo examinaremos las influencias que actuaron en Freud y contribuyeron a la formación de sus ideas.

No reprochamos a Freud el que hubiese alimentado tales ideas. El reproche al que Freud no puede escapar, y menos aún sus secuaces, es, más bien, el siguiente. Cuando algunos críticos señalaron serias objeciones a las concepciones freudianas y cuando ya se conocía el psicoanálisis desde hacía algún tiempo, era evidentemente obligación del fundador de la teoría y de su escuela tomar en cuenta las objeciones presentadas y defender su posición contra estas críticas. Pero la única defensa que alguna vez presentaron fue decir a sus adversarios que se aplicasen ellos mismos el método del análisis, o bien, acusarlos de estar influidos por su propio inconsciente que les impedía aceptar la verdad del psicoanálisis. Los psicoanalistas no vieron —y aparentemente no han visto jamás— que este modo de responder pecaba de las mismas falacias lógicas de que se les ha acusado.

Un punto más se puede establecer. Se comprende que una ciencia tenga en su período de desarrollo cierta falta de precisión y una serie de hipótesis provisionales, pero a ninguna ciencia se le permite faltar contra las leyes básicas de la lógica general. Desde el momento en que una teoría menosprecia la lógica, pierde todo derecho a que se le considere seriamente y a que se le llame con el excelso nombre de ciencia, sean cuales fueren sus méritos. El psicoanálisis se ha hecho de delito con otras infracciones a las leyes primarias de la lógica y ha pecado en más de una forma contra las reglas básicas que toda ciencia debe respetar.





El psicoanálisis se ha colocado en una situación verdaderamente difícil y enmarañada. Puesto que los principios del psicoanálisis se basan, en realidad, no en hechos sino en teorías previamente introducidas —teorías que se supone han sido demostradas por los hechos—, la verdad de esos principios no queda demostrada ni por el método seguido ni por su conformidad con las teorías psicoanalíticas. Esta forma de demostración se mueve en un círculo fatal de que no podrá escapar sino con un cambio radical de táctica. Si la verdad de las proposiciones del psicoanálisis pudiera demostrarse por experiencias basadas en otros métodos el círculo vicioso desaparecería. Pero esto es precisamente lo imposible. El psicoanálisis ha abrazado la idea de que sus principios no se pueden establecer sino usando exclusivamente su método peculiar, y que ningún otro método puede penetrar en las reconditeces del inconsciente. De esta manera queda bloqueado del todo el camino para llegar al inconsciente, porque el camino propuesto por Freud conduce no a los hechos objetivos tales como son en sí, sino sólo a los hechos tales como él los presenta disfrazados, tergiversados y completamente enmascarados por sus ideas peculiares, de manera que nadie podrá adivinar su verdadera naturaleza.

El psicoanálisis hizo, con todo, un intento de romper el círculo mágico que lo encierra y le impide dar una prueba objetiva de sus ideas; tal intento consistió en aducir datos suministrados por la etnología y los estudios comparativos de las costumbres, religiones, ritos y cosas semejantes. Asimismo se ha recurrido, aunque en menor escala, al arte y otros fenómenos culturales con la intención de corroborar los dichos del psicoanálisis. Pero estas intentonas adolecen de los mismos defectos que hemos señalado aquí, a saber, presuponen lo mismo que deberían probar. (Véase el capítulo IX).

Con esto no queremos decir que ni Freud ni su escuela hayan alcanzado jamás algunas verdades. Es imposible dedicar tanto esfuerzo y tanto tiempo al estudio de una materia cualquiera y no llegar a algunas verdades acerca de la misma. Pero las verdades del psicoanálisis están veladas por la terminología que las envuelve. Están escondidas detrás de una cortina de prejuicios injustificados e inexcusables; están desfiguradas por los puntos

de vista insostenibles y comunes a todos los analistas, de manera que resulta excesivamente difícil adivinar qué verdades se hayan cubiertas bajo el montón de asertos absolutamente inaceptables. Una proposición falsa será siempre falsa aunque se repita sin cesar. La repetición incesante de la necesidad de aplicar el psicoanálisis y la predicción de que así se convencerá el escéptico, no tiene brizna de verdad. Si un hombre me asegurase que el firmamento es de color rojo y las hojas de los árboles de color café, y me propusiera para convencerme que mirase por el vidrio rojo que él usa, yo trataría de quitarle esos anteojos. En todo caso su forma de demostración no me obligaría a aceptar sus asertos.

De las falacias lógicas que se acaban de discutir brotan muchas ideas enteramente contrarias a los hechos y a la razón, pero no se van a tocar en este capítulo. La intención es solamente exponer los errores básicos que van implícitos en los razonamientos de los psicoanalistas. Otros errores de hechos se irán descubriendo en las partes restantes de este libro.

Las falacias lógicas pertenecen a la estructura formal de la teoría. En su contenido material y en su aspecto metodológico, la teoría descansa en algunas suposiciones que hemos llamado los axiomas del psicoanálisis. Éstos deben estudiarse primero antes de examinar las proposiciones de hechos.



## CAPÍTULO III

# LOS AXIOMAS DEL PSICOANÁLISIS

Nada es más importante para entender profundamente una teoría y, por tanto, para criticarla competentemente, como el descubrir los postulados que preceden a la teoría y que entran en cada una de sus aseveraciones, precisamente porque le sirven de fundamento. Nada revela mejor el verdadero sentido y el lugar que una teoría tiene en la historia del pensamiento humano como el estudio cuidadoso de estos postulados; en relación con una ciencia particular guardan la misma posición que los axiomas respecto de las matemáticas. Estos axiomas son primeros principios que no se derivan de ninguna proposición matemática. Por el contrario, las proposiciones de las matemáticas derivan su autoridad de su conformidad con los primeros principios.

Cada ciencia material parte de principios que no le son propios, sino que toma de otra ciencia (en cuyo caso los presupone verdaderos porque esta otra ciencia posee los medios de demostrar su verdad), o de los principios generales que toda ciencia presupone y que representan las mismas leyes del pensar correctamente. Todas las ciencias se apoyan en los principios de la lógica —que son mucho más ricos y profundos que los que se exponen ordinariamente en libros de texto de lógica formal—, lo mismo que en algunos principios materiales tomados de alguna otra ciencia. Esta otra ciencia no siempre es experimental o empírica o de hechos; más frecuentemente la ciencia que sirve de base es la filosofía. En consecuencia, el descubrir la filosofía que sirve de base a una teoría es tan importante como el descubrir sus axiomas o principios. Con todo, no descubrimos el tipo de filosofía que la sostiene sino por el análisis de sus axiomas.

Por tanto, trataremos de exponer con la mayor precisión po-

sible los axiomas básicos del psicoanálisis, dejando para el siguiente capítulo el estudio de la naturaleza especial de la filosofía de donde parte o la que los axiomas expresan.

Según lo entendemos nosotros, podemos reducir los axiomas del psicoanálisis a seis. Éstos no se siguen de los datos empíricos porque, como hemos dicho, no son puramente empíricos, ni tampoco el resultado de la experiencia, ya que dependen de ideas teóricas preconcebidas; diríamos, más bien, que preceden y determinan la forma en que los hechos se utilizan para construir el psicoanálisis. Ya hemos escrito de estos axiomas en otra parte y lo que ahora se diga será una reproducción de disquisiciones anteriores,(*) con la sola diferencia de que en los trabajos anteriores sólo distinguimos cinco axiomas, incluyendo el sexto en uno de los cinco. Ahora nos parece mejor, por razón de una mayor claridad, expresar distintamente los seis. Cada uno de ellos lleva consigo algunos corolarios y consecuencias que se expresarán al explicarlo. Estos seis axiomas pueden expresarse de la manera siguiente:

1. Todos los procesos mentales siguen el patrón de los mecanismos reflejos.
2. Todos los procesos mentales son de naturaleza energética.
3. Todos los procesos mentales están estrictamente determinados por la ley de la causalidad.
4. Todos los fenómenos mentales se derivan en último término de un instinto. Los instintos son la fuente primaria de los estados mentales.
5. El principio de la evolución filética de los organismos se aplica al desarrollo histórico de la mente humana.
6. La cadena de las asociaciones libres conduce a la verdadera causa de los fenómenos mentales.

Es evidente que los cinco primeros axiomas son estrictamente teóricos; tratan de explicar la naturaleza de los fenómenos, lo que naturalmente no puede sacarse de la simple observación; por eso merecen el nombre de axiomas con más propiedad. Se podría dudar, tal vez, de si la sexta proposición es también un verdadero axioma porque expresa en apariencia una cosa de hecho, una especie de conclusión sacada de innumerables obser-

(*) Véase «Charakter als Ausdruck», *Jahrbuch für Charakterologie*, 1924, I, 1; *The New Psychologies*, New York, 1932. (El carácter como expresión. Anuario de Caracterología.)





vaciones; se podría decir una ley empírica y no un axioma cuya verdad se presupone. Sin embargo, esta objeción no es tan fuerte como aparenta ni como nos quisieran hacer creer los psicoanalistas cuando condescienden a discutir estas cuestiones.

Con todo, la verdad es otra. Aun cuando por el momento dejáramos a un lado la indebida identificación de las relaciones de significado con las de causalidad, de que ya hablamos algo en el capítulo anterior, todavía podemos encontrar en la proposición sexta una idea muy general, a saber, la idea de simbolización. Con nuestro estudio aparecerá claro que esta noción no es tampoco una consecuencia necesaria de la experiencia, sino una interpretación teórica que descansa en presuposiciones anteriores.

## Todos los procesos mentales siguen el patrón de los mecanismos reflejos

Este axioma implica la noción de que no hay diferencia esencial entre la naturaleza de una cosa y su forma de desarrollo, entre procesos nerviosos y procesos mentales. Se presupone que las mismas leyes que descubre la fisiología como válidas para las funciones orgánicas, especialmente funciones nerviosas, son válidas también para los procesos mentales. Si la fisiología considera los "reflejos" como la unidad funcional de los procesos nerviosos, el psicoanálisis presupone que hay también en la vida mental una unidad funcional de naturaleza semejante. Más aún, no simplemente supone el psicoanálisis una semejanza de funciones sino que las identifica; no sólo trata de explicar las funciones más complejas de la mente por medio de funciones más simples parecidas a los reflejos, sino que las reduce a los reflejos como elemento último. Presupone también que la manera de combinar estas unidades o elementos para formar fenómenos más complejos es idéntica en ambos campos.

Al considerar los procesos mentales de la misma naturaleza de los reflejos, el psicoanálisis siguió una corriente de ideas bastante común en el tiempo en que Freud estudiaba medicina y en los años en que empezó a elaborar su sistema.(*) La idea de "ex-

(*) Puesto que este libro se dirige a lectores no adentrados en cuestiones de medicina y neurología, se estima necesario dar una explicación más detallada de las nociones fisiológicas y psicológicas que van implícitas en el sistema psicoanalítico. Tal explicación podrá ser tediosa a algunos, pero no la juzgamos fuera de lugar porque con ella resultará más clara la discusión y resaltarán más visibles las peculiaridades de la mentalidad psicoanalítica.

plicar" los hechos mentales por los que se conocían o suponían en la fisiología del sistema nervioso, era común entre los médicos y biólogos de aquellos días. Aunque no todos se expresaban de la manera cruda y primitiva como lo hacían Vogt y Buechner —que el pensar es una secreción del cerebro como la orina lo es del riñón— la idea era, sin embargo, fundamentalmente parecida. Los hechos mentales eran considerados como una manifestación particular de los procesos cerebrales, idénticos con ellos. Según ellos, los procesos cerebrales aparecían al observador "externo" como cambios en la estructura anatómica, como alteraciones químicas, como condiciones de movimiento y otras reacciones visibles; vistos de "dentro" aparecían como estados mentales. Esta concepción monística revestía muchos matices pero fundamentalmente era la misma en la mente de todos los médicos del siglo XIX. No es extraño, por tanto, que Freud, el discípulo de Bruecke y de Meyner, entrenado en fisiología y neurología (precisamente antes del psicoanálisis publicó en estos campos algunos artículos y monografías muy valiosas) y educado en este ambiente general, aceptase también esta misma concepción.

Freud aceptó este modo de considerar los fenómenos mentales, teniéndolo como el único válido científicamente porque antes de dedicarse al psicoanálisis y al estudio de las neurosis, había hecho un estudio breve pero penetrante y profundo sobre la afasia. Por aquellos años las investigaciones experimentales y clínicas sobre la "localización" de las operaciones mentales en alguna parte del cerebro estaba en plena moda. Estas investigaciones empezaron con el análisis de las perturbaciones en el lenguaje, que se llamaron después más comúnmente "afasias". Este estado consiste, grosso modo, en la incapacidad de formar palabras, aunque el paciente entienda lo que se le dice y sepa lo que él quiere decir, o en la incapacidad de entender aunque él pueda expresarse espontáneamente con más o menos facilidad. En el primer caso todo el aparato articulatorio: los músculos, las cuerdas vocales, la lengua, los labios, etc., está intacto; como está en el segundo caso, la simple facultad de la percepción de los onidos.

En 1861 Broca había hecho las primeras disecciones cerebrales de casos con dificultades afásicas y había demostrado que a algunas perturbaciones del lenguaje correspondía una determinada lesión cerebral. Nueve años después dos médicos alemanes, Hitzig y Fritsch, pudieron probar que al estimular una parte determinada del cerebro se contraían algunos músculos y que





cada músculo correspondía a un punto determinado de la corteza cerebral. A partir de este momento abundaron las publicaciones de casos de disturbios cerebrales y de experimentos realizados en toda clase de animales. Parecía que había empezado una nueva era en el estudio de las relaciones entre el cerebro y las operaciones de la mente.

Wernicke, uno de los principales psiquíatras alemanes, basándose en una amplia experiencia personal y en estudios de los hechos entonces conocidos, propuso una teoría, primero de los disturbios del lenguaje, y después, generalizando más, de las operaciones mentales en general. El punto principal de la teoría de Wernicke era que se podía describir el proceso del lenguaje en los mismos términos de un reflejo, y es sabido que un reflejo es una respuesta constante del organismo a la excitación de un campo sensorial sin la intervención ni de la voluntad ni de la conciencia. (Esta idea presuponía que los reflejos son mecanismos absolutamente rígidos. Hoy sabemos que no es así.) El mecanismo-reflejo tiene como base anatómica un campo sensorial o receptivo; de ahí parte un conducto nervioso hasta los centros nerviosos; entre éstos existe una conexión que liga el centro donde se produce la irritación que llega al cerebro desde el órgano sensorial, y el centro de donde parte el impulso hacia el cuerpo; hay, además, un conducto nervioso del centro al órgano de respuesta. Wernicke concibió las reacciones mentales o respuestas debidas a operaciones mentales como idénticas a los reflejos. Así, por ejemplo, cuando un hombre oye una pregunta, la excitación nerviosa producida en su oído por las ondas sonoras se transmite a través del nervio auditivo al centro correspondiente en la corteza del cerebro; de allí pasa de manera más o menos complicada a otro centro cerebral, que es el que envía el impulso motor. Este impulso llega a los músculos de la garganta, o de la lengua, o de la boca, etc., y los obliga a contraerse de manera que en cooperación con la respiración, resulta la voz o la respuesta.

En esta forma, el reflejo, tal como se ha estudiado en los animales y analizado en casos patológicos de seres humanos, viene a ser el paradigma que explica todas las acciones humanas, aun las más complicadas. Esta concepción da origen más bien a una observación curiosa en la historia de las ideas científicas. Si uno busca la primera mención o noción de los reflejos, encontrará un pasaje notable en el *Tractatus de Homine*, de Descartes. Ahí describe Descartes, y aún ilustra con un dibujo, cómo el impulso

nervioso causado por la vista de un objeto se transmite por el nervio óptico y llega a la *petite glande*, la glándula pineal, donde él creía que se encontraba el asiento del alma. Se imagina esta pequeña glándula como un espejo de reflexión: se vuelve en la dirección que requiere el organismo y proyecta una fuerza llamada en la antigua terminología *spiritus animales*, que es la causa del movimiento en la dirección conveniente. Este mecanismo, debido a una impresión sensorial, se pretende que sea la causa de que, por ejemplo, la mano coja un objeto, o de cualquier otro movimiento que se produzca.

Para Descartes el alma es la que hace girar la glándula pineal y dirige su fuerza de reflexión. Pero si prescindimos de esta particularidad, resulta una fórmula muy parecida a la noción de los reflejos sostenida por la fisiología moderna. Por supuesto que Descartes no hizo ningún experimento sobre la fisiología de los nervios; su idea acerca del mecanismo de la acción era un producto de análisis introspectivo, simplemente una traducción en términos fisiológicos de datos de introspección al alcance de cualquier observador no especializado. Ahora se usa la misma idea para explicar el movimiento o acción por medio de la fisiología del cerebro. Es claro que la nueva explicación parte de hechos experimentales. Pero nunca se hubiera aplicado esta idea al movimiento si no estuviera conforme con los datos introspectivos. De donde resulta que la introspección dió origen a la idea de los reflejos y ahora se usa el reflejo para explicar los datos de introspección.

Esta digresión en la historia de los conceptos científicos pone una cosa de manifiesto: a veces los científicos presumen con demasiada facilidad de haber hecho un descubrimiento cuando en realidad sólo han usado una analogía. La forma en que Wernicke concibió la acción y sus perturbaciones no pasaba de una simple analogía y por cierto sujeta a muy graves objeciones. Entre las críticas más notables que se hicieron a la idea de Wernicke está la del mismo Freud en su escrito sobre la afasia. Sólo que su crítica se refería más a los detalles y desarrollo de la idea básica. De hecho dejaba en pie la idea de la acción concebida a manera de un reflejo más complicado o, por lo menos, basada en un mecanismo parecido.

Los últimos adelantos en la fisiología y patología del cerebro han hecho estragos en la teoría clásica de las localizaciones cerebrales. La idea antigua de localizar diversas operaciones mentales o facultades en un área determinada del cerebro no se puede sostener actualmente. Sin duda que existe una relación entre las regiones cerebrales por una parte y las funciones mentales por la otra. Pero la idea de hacer residir las imágenes visuales de la memoria, por ejemplo, en un lugar particular del cerebro, se debe abandonar. Ni aun los reflejos elementales y simples se pueden considerar como mecanismos rígidos e invariables como suponían los fisiólogos más antiguos.





CULTURAL DE MEXICO

Actualmente se habla mucho de la "plasticidad del sistema nervioso", de la capacidad que tiene el cerebro de ajustar sus funciones a las alteraciones o lesiones que ha sufrido, de los cambios de los mismos reflejos cuando la situación total del organismo ha variado, etc. Ni la antigua noción de los reflejos ni la de las localizaciones cerebrales concuerda con los hechos ni con las nuevas teorías sobre puntos esenciales de la fisiología nerviosa; menos aún pueden concordar con la psicología actual. Hay, es verdad, una escuela que aún sostiene tenazmente la idea de una "explicación" de los hechos mentales por la fisiología del cerebro; es la escuela de los llamados psicólogos objetivos o la reflejopsicología de la Rusia de postguerra. Pero esta escuela se empeña en mantener estas ideas absolutas no por razón de hechos convincentes sino por la filosofía que ha adoptado.

Con todo, aún se conservan bastantes elementos de la antigua idea, que dan pie a la elaboración de una teoría basada en la analogía de los reflejos o, en términos generales, de las funciones nerviosas y las operaciones mentales. Pero tal teoría nos sería tan inútil para explicar los fenómenos psicológicos como lo fue la vieja teoría y lo son aún las de los rusos. Ningún fisiólogo, y prácticamente tampoco ningún psicólogo, tiene una idea clara del significado de la analogía. Con frecuencia y sin darse cuenta resbalan todos hasta hacer identificaciones apresuradas. Lo cierto es, como lo expresó hace algunos años el profesor Arnold Pick, de Praga, que podemos localizar disturbios funcionales sólo psicológicamente pero no anatómicamente. Quiere esto decir que podemos indicar mediante el análisis psicológico los factores que convergen en la formación de una función mental compleja, cuál de estos factores ha sufrido por un proceso patológico, pero que es imposible señalar un lugar concreto en el cerebro para un disturbio semejante.

Si fué casi inevitable concebir las funciones mentales según el patrón de los reflejos cuando nacía el psicoanálisis, hoy es

urgente examinar y revisar esa idea. Pero en este caso todo el sistema del psicoanálisis corre el peligro de desplomarse, porque en la psicología freudiana es indispensable la idea de los reflejos como ejemplares y aun como elementos esenciales de las funciones mentales. Sólo así se pueden sostener la concepción del dinamismo energético y otras nociones básicas del psicoanálisis. Sólo identificando los procesos mentales con los movimientos reflejos del sistema nervioso puede atribuirse a los instintos toda la importancia que actualmente gozan en la teoría psicoanalítica.

Los reflejos tienen sus distintivos propios en la concepción de Freud. Los "reflejos simples", esto es, las operaciones mentales y las reacciones a las influencias ambientales, no son independientes entre sí sino que se entrelazan en una trama complicada que abarca la totalidad del alma, por así decirlo, tanto consciente como inconsciente, en una época determinada y a lo largo de toda su existencia. El presente está preformado en el pasado. Cada una de sus experiencias y reacciones, en su forma especial y con intensidad propia, está condicionada no sólo por el presente sino también por el pasado. Un "mismo" estímulo puede tener mayor o menor importancia y producir reacciones muy diferentes según sean las experiencias del pasado. Así que cada experiencia tiene un doble valor: uno absoluto por lo que es en sí misma y otro relativo, determinado por el momento presente y por todos los que le precedieron. Esta penetración de un hecho mental —que en realidad es también la de la psicología popular— tenía poca aceptación en la psicología "oficial" del tiempo de Freud, y aun se puede decir que en nuestros días no se le da la debida consideración por la psicología en boga. Freud no expresó este principio tal como lo hemos formulado, pero va implícito en las fórmulas más frecuentemente usadas, por ejemplo, en la noción de que los instintos están sujetos a cambio y que tienen "destino" (*Triebschicksal*),(*) donde él toma la palabra "destino", no en su sentido original como algo predestinado o dictado por la casualidad o algún otro factor impersonal, sino más bien significando la totalidad de las influencias que forman la persona.

Puede ser que Freud haya propuesto esta teoría influido por hechos descubiertos o estudios hechos en el laboratorio de Brueck, el famoso fisiólogo de Viena, en cuya institución Freud estudió y trabajó. Allí mismo Exner había hecho sus experimentos sobre lo que él llamó *Bahnung*.(*) Observó que un estímulo, débil por sí mismo para disparar un reflejo, lo podía excitar si alguna otra fibra nerviosa del mismo grupo de músculos había sido estimulada anteriormente por otro agente insuficiente también para producir una reacción. La intensidad del segundo estímulo depende, por tanto, del estado general del sistema nervioso producido por excitaciones subliminales anteriores. La observación del fenómeno de la suma de estímulos y el hecho de que siendo éstos demasiado débiles condicionan un reflejo por repetición, pudo haber orientado a Freud.

(*) Max Scheler señaló como un mérito especial del psicoanálisis de Freud el haber reconocido el valor situacional de cada uno de los fenómenos mentales. Cf. *Wesen und Formen der Sympathie* (Esencia y Formas de la Simpatía). Bonn, 1922.





Estas ideas de Freud son dignas de recordarse, porque ilustran su modo de pensar bajo dos aspectos diferentes. Por una parte, él tenía la idea más o menos clara de la necesidad de considerar la persona y la vida humana como un "todo" —de ahí su terminología de "destino" en relación con los instintos—, y, por otra, la tendencia a revestir sus ideas psicológicas con el ropaje de la fisiología, lo que era, es verdad, muy común en su tiempo. Este lenguaje fisiológico está, además, empapado del espíritu elementarista, o sea, la idea de que la realidad se conoce mejor si se la descompone en sus elementos últimos.

Otra peculiaridad del pensamiento freudiano es considerar los procesos mentales —que en su terminología son fisiológicos en última instancia— como imperecederos; ni ellos ni sus huellas desaparecen por completo. Permanecen guardados en algún lugar o en alguna forma, de manera que siempre puedan ejercer su influencia sobre procesos actuales, aun cuando ésta sea ineficaz por mucho tiempo. Esta idea, como es fácil de ver, está íntimamente relacionada con la idea que Freud se había formado del inconsciente. Aquí notaremos también semejanzas con algunas ideas de la fisiología del cerebro, tal como se exponían entonces y se siguieron enseñando por muchos años después. El descubrimiento del estado patológico llamado "agnosia" —término introducido por Freud por primera vez en su estudio sobre la afasia, de que hemos hablado antes—, en que se pierde la capacidad de reconocer las cosas, había movido a algunos fisiólogos y neuró-

(*) N. del T.: *Bahnung* se interpreta como el procedimiento mediante el cual el sistema nervioso se predispone para responder a estímulos débiles que en condiciones normales no producirían excitación alguna.

logos a distinguir dos clases de centros en la corteza del cerebro.

Llamaron a unos centros de percepción porque creían que servían para hacer consciente una percepción como tal. Se supuso que otros "contenían" las huellas dejadas por percepciones anteriores que podían reactivarse por una estimulación nueva de los centros de percepción y, al hacerse conscientes juntamente con estos últimos, capacitar al sujeto para comparar la nueva impresión con imágenes antiguas y así reconocer los objetos. Estos centros fueron llamados por H. Munk "centros de memoria".

Las bases psicológica y fisiológica que apoyaban esta teoría eran algún tanto crudas. Los que imaginaron esta interpretación de los procesos nerviosos y mentales no se preocuparon de hacer un estudio profundo de la operación de reconocer; con sólo esto hubieran comprendido que las cosas no eran tan simples como se las imaginaron. Estaban convencidos de antemano que ninguna otra interpretación de la memoria era posible, excepto la basada en la suposición de las huellas materiales localizadas en las células nerviosas. La semejanza entre esta forma de interpretar los hechos mentales en conformidad con procesos cerebrales, por una parte, y la idea freudiana del inconsciente, por la otra, salta a la vista.

No obstante las modificaciones peculiares hechas a las teorías corrientes en su tiempo acerca de la fisiología del cerebro y de las relaciones entre éste y la mente, las ideas de Freud están aún incluidas por lo que entonces se enseñaba. A este respecto podríamos recordar aquí que Exner, alumno también de Bruecke y después su sucesor como cabeza del Instituto de Fisiología de Viena, había publicado una monografía en que se proponía presentar una teoría acabada de las relaciones de los procesos cerebrales y de los fenómenos mentales. El libro se llamó *Entmurf zu einer physiologischen Erklaerung der psychischen erscheinungen* (Proyecto de explicación Fisiológica de los Fenómenos Psíquicos); y no carece de interés hacer notar que sólo apareció el primer volumen, y la razón es clara. Es posible, con una buena dosis de especulación y haciendo alguna violencia a los hechos, forjar una explicación fisiológica de los hechos mentales más simples, por ejemplo, de una simple reacción. Pero cuando el fisiólogo trate de aplicar los mismos principios a la explicación de los procesos mentales superiores, tendrá que encontrar obstáculos insuperables. De no entregarse voluntariamente a especulaciones vagas que sobrepasen sus conocimientos actuales, deberá





confesar que la fisiología no es capaz —al menos "por el momento", como el fisiólogo del siglo XIX hubiera añadido— de ofrecer una teoría satisfactoria en el campo de la psicología. Exner era muy recto en su trabajo científico y tenía mucho respeto a la veracidad que deben tener todos los enunciados científicos para intentar siquiera una interpretación de datos psicológicos sin más base que su imaginación. Por eso sólo apareció la primera parte de su libro en 1894.

Breuer y Freud pertenecían al grupo de médicos que habían estudiado con Bruecke en su Instituto de Fisiología. Breuer había hecho allí estudios importantes sobre la función del laberinto en el oído interno, trabajo que juntamente con el de Mach e independientemente de él (puede a lo más presumirse cierta influencia mutua aunque no una dependencia estricta—, vino a servir de base a las teorías modernas sobre el órgano auditivo.

La concepción que identifica la estructura y funciones del cerebro, por una parte, y la mente, por la otra, es de importancia capital para entender debidamente la psicología de Freud. Muchas de sus ideas, especialmente en las que se refiere al lugar particular que asigna a los instintos, derivan en último término de una "psicología fisiológica". El segundo axioma freudiano, que ahora expondremos, está también íntimamente ligado con esta hipótesis.

## Todos los procesos mentales son de naturaleza energética

Este axioma implica la idea de que los procesos mentales se rigen por las mismas leyes que se supone rigen los fenómenos físicos. Se cree que un proceso físico no es más que un cambio en la distribución de la energía. Hay distintas clases de energía: de gravitación, eléctrica, calorífica, etc. El psicoanálisis supone que hay también una clase peculiar que corresponde a los procesos mentales que se distingue de las otras sólo en sus manifestaciones pero no en su naturaleza.

Este axioma establece que todos los datos y procesos mentales deben considerarse como simples cambios de energía. Esta idea se presentó al principio para expresar una característica de los estados emocionales o afectivos, pero se ha generalizado posteriormente hasta abarcar todos los estados mentales sin excepción. Todos los hechos mentales, sea una emoción, una imagen, un

deseo, una idea o cualquier otro, están esencialmente ligados o cargados con una determinada cantidad de energía mental. El psicoanálisis ha llamado a esto "catexis" (véase pág. 24).

Tal concepción está íntimamente ligada con la noción de los reflejos por una parte, y por la otra, con la teoría de los instintos como fundamento de todos los fenómenos psíquicos. Se atribuyen los reflejos a la tensión que resulta del estímulo, y la reacción motora se considera como una descarga con que desaparece la tensión y se restablece el equilibrio. La idea peculiar de Freud sobre este particular es que esta transformación de energía no solamente es esencial a estos procesos y sus bases orgánicas, sino también que todo elemento o estado mental lleva adherida en sí una cantidad determinada o "quantum" de energía.

Esta idea está abierta al ataque de serias objeciones que en principio se le pueden hacer, pero además presenta graves dificultades en sí misma. En este supuesto, ¿cómo se podría definir un estado o fenómeno mental? Si cada uno de ellos lleva consigo una cantidad determinada de energía, es necesario tener una definición precisa, si no en todo el rigor de la lógica, por lo menos para establecer una demarcación. Si cada fenómeno mental es portador de una cantidad determinada de energía, dicho portador debe poseer límites o contornos determinados. Ahora bien, ¿cómo se podrá distinguir un fenómeno de otro y determinar, por ejemplo, dónde termina uno y comienza el otro? Freud y sus secuaces usan los nombres de emoción, idea, sueño, imagen, etc., en el sentido pre-científico en que los usan el lenguaje y el sentido común. Toman como "un" fenómeno mental *sui generis* aquello que aparece tal al hombre ordinario y sin estudios especiales, y a este fenómeno así considerado le atribuyen una cierta cantidad de energía mental. Nadie puede dudar que esta postura no es satisfactoria desde el punto de vista de la psicología científica.

Además, parece que el criterio principal que usa el psicoanálisis para distinguir cada uno de los estados mentales está tomado del lenguaje. Cree que al tener un nombre propio, un elemento de la vida mental es ya relativamente independiente y lleva una carga de energía propia.

Pero supongamos que se supera esta dificultad con una terminología más precisa y un estudio más cuidadoso de los fenómenos. Ni aun así sería aceptable la concepción psicoanalítica de la energía, porque conduce inmediatamente a consecuencias inaceptables en psicología. Cantidades distintas de energía requerirían portadores distintos. Para concebir que los fenómenos mentales, los estados mentales o los elementos que pueden distinguirse en la vida mental, llevan todos una cantidad determinada de energía, es preciso considerar la mente como compuesta de elementos claramente separados y distintos entre sí, como una estructura semejante a la que la física atribuye a la materia.





La dificultad está en que no podemos concebir en un medio continuo una división de la energía total en partes o cantidades separadas. Por vía de ilustración podemos aducir la distribución de la electricidad en la superficie de un cuerpo metálico. Si tenemos dos cuerpos separados, cada uno conserva la energía de que ha sido cargado, y este *quantum* de energía se distribuye sobre su superficie según sus propiedades. Pero si conectamos los dos cuerpos por medio de un conducto, entonces no forman para el efecto más que un solo cuerpo con una superficie continua, y la energía eléctrica queda así distribuida en la forma determinada por la forma de este cuerpo continuo. Podemos usar de esta analogía porque los psicoanalistas, con Freud a la cabeza, conciben estas cantidades de energía como si fueran realmente distintas. Cuando hablan de cantidades de energía no usan esta palabra en sentido figurado; aun piensan que llegará el tiempo en que sea factible medir rigurosamente estas cantidades de energía, y en esto Freud está también con los psicoanalistas; aun mencionan la noción de "entropia", cuando hablan de las transformaciones de la energía mental. (*)

Esta energía es evidentemente una manifestación de la energía total que determina los procesos físicos, y, por tanto, de la misma clase. En principio por lo menos, está sujeta a medida. Y puesto que se distribuye en cantidades determinadas, requiere que las partes que se adhieren sean igualmente determinadas y

(*) En física, *entropia* significa la cantidad de energía que no se puede recobrar después que se ha verificado una transformación de una clase de energía en otra. En cada proceso físico una parte de la energía inicial se transforma en energía térmica. El segundo principio de termodinámica establece que es imposible transmitir calor de un cuerpo frío a otro más caliente sin la ayuda de un trabajo mecánico. Por tanto, se pierde la energía transformada en calor que es absorbido por los cuerpos más fríos. Puesto que todos los procesos físicos producen algún calor, la cantidad total de energía disponible va disminuyendo gradualmente. En este sentido se puede hablar de «la muerte del universo por frío». Es conveniente añadir que la física moderna es algún tanto escéptica en este punto.

distintas. En otras palabras, la idea de la energía mental supone y requiere una concepción atomística de la mente.

Si se tiene en cuenta este axioma relativo a la energía, se comprende por qué el psicoanálisis se ha adherido siempre, desde el día de su nacimiento hasta ahora, a la psicología asociacionista. Veremos más tarde cuán incompatible es esta posición con los adelantos de la psicología experimental y general. Por el momento hacemos notar que el sostener el punto de vista de la psicología asociacionista, que rechazan hoy casi todos los psicologos, sólo se explica por la fe del psicoanalista en el axioma de la catexis. Este axioma es tan esencial al psicoanálisis como los otros cinco; al abandonarlo, habría que rechazarse igualmente toda la teoría psicoanalítica. De esta suerte, el psicoanálisis vuelve a apoyarse en el concepto —que nunca he cuidado de examinar— de que ya se reía William James antes de la existencia del psicoanálisis, llamándolo la "teoría del polvo mental". En lugar de considerar la continuidad característica de la vida mental, lo que James llama "el río de la conciencia", el psicoanálisis concibe la mente como la coexistencia y sucesión de átomos mentales separados. (*)

El contexto de esta discusión nos lleva a decir algunas palabras acerca de la energía mental en general. Esta idea no es la propiedad exclusiva del psicoanálisis; otros psicólogos han tratado de ella antes y después de Freud. Lo que parece más bien peculiar del psicoanálisis es considerar la energía mental y la energía que se manifiesta en los cambios de los cuerpos como si fueran una misma cosa. Este punto de vista era ya evidente en su obra *Estudios sobre la Histeria* y en la noción de la "conversión" que introdujeron Breuer y Freud.

Aquí conversión significa, precisamente, la transformación de la energía mental en energía corporal o en fenómenos que se creía eran debidos a una distribución peculiar de la energía. Si una emoción requiere su descarga, como hemos explicado, es precisamente porque se compara la emoción y aun se la identifica

(*) Al referirnos a la teoría de James, no queremos dejar sin aclarar que nosotros no creemos que la mente o el alma no sea más que un río de la conciencia, como la llama James. Sostenemos que hay un alma substancial, realmente distinta de la conciencia de la que parte o a que pertenece. La mente no debe identificarse o confundirse con la conciencia. Pero como una mera descripción de la conexión de los estados mentales o de la que se observa por la introspección, la expresión de James parece responder a los hechos.





con una tensión, una acumulación de energía potencial que debe ser convertida en energía cinética. Esta transformación se verifica en la expresión natural de la emoción. Pero si esta descarga de los estados afectivos se obstruye, la tensión subsiste y producirá eventualmente otros síntomas duraderos. Tal concepción tiene en su contra dificultades obvias. Si la energía de la emoción no puede descargarse por la vía normal y es obligada a buscar otros canales de descarga en síntomas patológicos en lugar de la expresión natural, no se comprende por qué no se consume esta energía emocional y viene a desaparecer por sí mismo el síntoma patológico. Esta objeción podrá parecer menor, pero es aplicable a las últimas formas de la teoría psicoanalítica con la misma fuerza que a la teoría inicial.

Pero como cosa más importante vamos a investigar qué tan correcta sea la noción de la energía mental en general. Esta noción tiene, probablemente, varias raíces. En parte proviene de la psicología popular, de la noción que el vulgo tiene de que un hombre posee mayor o menor fuerza o energía en relación con las operaciones mentales, así como nota diferencias en cuanto a la fuerza corporal. Otra de sus raíces es, sin duda, la impresión que tenemos de hacer más o menos esfuerzos, de necesitar a veces mayor poder mental o energía, como, por ejemplo, para resistir una tentación o portarnos con moderación cuando nos sentimos impelidos para reaccionar violentamente, y necesitar menor energía en otras ocasiones. La noción de esfuerzo y de energía para superar una resistencia o inhibición que existe en nosotros, ha tenido un papel importante en la literatura popular, en las novelas, en las creencias del pueblo y también en teología ascética y moral y en filosofía. Mientras estas expresiones se tomaban como descripciones más o menos exactas, como simples analogías o ilustraciones o como una forma generalmente inteligible y conveniente de expresar cosas bien conocidas, no había daño mayor en ellas; pero algunos modernos han dado a estas expresiones antiguas un sentido más definido estableciendo una relación con la idea de energía que se tiene en física.

Todas las ciencias inventan términos nuevos e introducen ideas nuevas. Algunos de estos términos se popularizan con una rapidez que asombra y quedan asimilados en el lenguaje común. Muchos términos muy usados hoy en el lenguaje popular, pertenecieron originalmente a la terminología científica. Habla-

mos, por ejemplo, de "cortos circuitos", de *potentiel de guerre*, de enchufar y otras muchas cosas cuyos nombres eran originalmente propiedad de la ciencia, de la ingeniería o de alguna otra rama especial del saber humano. La idea y el término de "energía mental" existía antes de que en física se expusiera la idea de la conservación de la energía o se discutieran las transformaciones de energía y las relaciones de energía cinética y potencial o se hablara de la pérdida de energía y de la "entropia" del universo, que se aumenta constantemente.

El siglo XIX profesó una admiración verdaderamente fanática por la ciencia. Era ya una moda hablar de los últimos progresos y descubrimientos. Los nombres de Helmholtz y Lord Kelvin, de Clerk Maxwell y Faraday ocuparon el lugar que habían ocupado, algunas décadas antes, los poetas y *beaux esprits*. No es extraño que términos y nociones científicas se fueran introduciendo en el lenguaje popular no científico. El término "energía" fue asimilado con tanta más facilidad cuanto que ya existía. Mas esta asimilación no ocurrió sin introducir una modificación en el sentido del término. Dejó de significar una mera ilustración o algo basado en la analogía para transformarse en una realidad; porque la energía de que hablaban los físicos se creía que era una verdadera realidad. No vamos, por ahora, a dilucidar el punto de si es, en verdad, aun en física, una realidad o simplemente una fórmula conveniente, una idea auxiliar. Referimos al lector a las observaciones que sobre esto hace H. Poincaré. (*)

El cambio de significado de la palabra "energía" se agravó más cuando se aplicó a las cosas mentales y al mismo tiempo provocó un modo distinto de considerar una relación causal. El cuarto axioma se refiere precisamente a la causalidad.

### Todos los procesos mentales están estrictamente determinados por la ley de la causalidad

El psicoanálisis considera los "hechos" mentales como determinados por una ley de causalidad estricta e inexorable, y concibe la causalidad en el mismo sentido que ésta se entiende en física o, mejor dicho, como solía entenderse la causalidad en física antes que se concibiera la idea de desechar la misma noción

(*) Cf. Science et Hypothèse. París, 1900.





de causalidad bajo el pretexto de que había quedado "disuelta" por los últimos descubrimientos de los físicos. (*)

Para los psicoanalistas, cada uno de los hechos mentales, ya se trate de un sueño o de una acción, una inspiración o un sentimiento, una idea acerca de la química o el plan de algún libro, todo está determinado estrictamente por factores causales. Estos factores causales son de dos clases: o bien tienen sus raíces en la constitución biológica del individuo o bien en su historia del pasado. Cada experiencia, consciente o inconsciente, deja huellas indelebles. Nada se "olvida" ni nada desaparece jamás de la mente. Lo que no se recuerda actualmente y lo que no se tiene a la mano en los anaqueles de la memoria, está, sin embargo, en la mente, sólo que reprimido hasta los "sótanos", por así decir, del inconsciente, donde mejor y con más cuidado se puede conservar. De suerte que cada nueva experiencia de hecho cambia al individuo. Freud, como Heráclito de Efeso, podría haber dicho también que nadie pisa por segunda vez sobre el mismo río y aun añadir que nadie es la misma persona en dos instantes sucesivos.

El presente axioma o es un dicho vulgar sin consecuencia alguna o expresa una manera particular de ver la naturaleza humana que no puede menos de tener repercusión sobre nuestras ideas respecto de la vida, la conducta humana, nuestras decisiones, nuestras responsabilidades, en fin, sobre cada fase de nuestro ser. Según lo entendía Freud, esto reviste el carácter de un axioma importante. Nosotros señalamos en particular que tal axioma quita toda la libertad de la voluntad y permite sólo un determinismo estricto. Las consecuencias que resultan de esto se discutirán más detenidamente cuando examinemos la filosofía freudiana. Ahora nos vamos a limitar a examinar la noción de causalidad física aplicada a hechos mentales.

Muchos psicólogos y filósofos admiten la existencia de una causalidad psíquica, pero muy pocos, si acaso hay algunos, se preocupan de inquirir el significado preciso de tal expresión. La razón de esta falta de claridad está en que las ideas sobre causalidad son más bien pobres y aun confusas en los últimos tiempos y especialmente en el siglo XIX. La noción clásica de

(*) Sobre el alcance de esta puntualización, véase el estudio que preparé y leí en la Convención de la Asociación Americana de Filosofía Católica, intitulado «Cause in Psychology». *Proceedings of Am. Cath. Phil. Assoc.* Vol. XIV (1938), pág. 70.

la causalidad, esto es, la aristotélica, ha pasado como una mera curiosidad en la historia de la filosofía. Hablar de causas finales se consideraba como una señal inequívoca de una mente prejuiciada, falta de crítica y de filosofía. La única causalidad conocida y aceptada era la causalidad eficiente porque parecía regir los hechos del mundo físico. Los términos de *causa materialis, causa formalis, causa finalis* no tenían sentido alguno y eran fórmulas vacías, restos de un tipo de mentalidad anticuada y petrificada.

Para la explicación completa de las cuatro clases de causalidad referimos al lector a manuales de filosofía aristotélica-tomista. Sólo haremos breves indicaciones en este lugar. Las siguientes definiciones las tomamos de C. N. Bittle: *The Domain of Being* (Bruce Plublishing Co., Milmaukee, 1939). Causa eficiente es "aquella por la cual se produce algo". Causa formal es "aquella en virtud de la cual una cosa es lo que es". Causa material es "aquella de la que se hace o produce algo". Causa final es "aquella para la cual obra la causa eficiente". Así, por ejemplo, en el caso de un hombre que talla una figura de madera, el hombre o su actividad es la causa eficiente, la madera es la causa material, la idea de lo que va a hacer, la imagen de la estatua que tiene en su mente, es la causa formal, y el fin por el que trabaja, v. gr. ganar para comer, adornar una iglesia, etcétera, es la causa final. Las cosas han cambiado algún tanto en los últimos tiempos. No se desprecia ahora la noción de finalidad como solía hacerse cuando la ciencia estaba en el apogeo de su dominio. La biología se atreve ahora a hablar de finalidad o designio aunque estos términos no tiene en boca de muchos la misma significación que para Aristóteles y los Escolásticos. El mismo Freud es representante de una concepción finalista. Esto resulta evidente cuando consideramos expresiones que dan a los sueños una función determinada, v. gr., que los sueños son "guardianes del dormir", que tienen por fin asegurar el sueño, que tiene una tendencia de algo por venir, que miran hacia el futuro y son realizaciones de deseos, al menos en forma fantástica, y de alucinaciones, pero de cualquier manera dirigidos a un fin futuro. También la noción de instintos, de que hablaremos más largamente, implica algo de finalidad. Los instintos atienden los "fines" del organismo; existen con el fin de preservar la vida individual o asegurar la permanencia de la raza; toda su influencia en la conducta y en





la vida mental se deriva de su tendencia o deseo de una satisfacción futura.

El finalismo freudiano no rebasa con todo los marcas esencialmente deterministas del psicoanálisis. (*) El intencionalismo de los instintos —para usar una expresión de Mac Dougall— está estrictamente determinado en sí mismo por la causalidad eficiente. Por su propia naturaleza, el instinto tiende a la realización de situaciones futuras en que puede alcanzar su satisfacción| De manera que el instinto no "quiere" sus fines, sino que debe tender sólo a su realización. Ni hay tampoco espontaneidad en la acción de los instintos. Su esencia está determinada por la organización del hombre, la que a su vez está determinada por la filogenia y la historia individual. Las manifestaciones de los instintos, veladas o expresas, dependen del nexo de las causas, tanto respecto del tiempo de su aparición como de su acción peculiar.

Hay varias maneras de concebir la causalidad psíquica. Pero, ante todo, deben considerarse varios problemas que no pueden resolverse siguiendo un solo patrón. En relación con la causalidad en psicología no hay tan sólo un problema, sino hasta seis diferentes por lo menos. (**) No será necesario que entremos en la discusión pormenorizada de todas estas cuestiones, pero el simple hecho de que el problema "causalidad" es muy complicado en psicología nos impide aceptar por supuesto que sólo exista una forma definida de causalidad en relación con la mente. No podría esperarse que Freud entendiera de estas cosas porque ni por inclinación ni por educación era filósofo. Lo que nos extraña es no encontrar la consideración de estos puntos en los escritos de sus secuaces que pretenden desarrollar la filosofía del psicoanálisis o algo parecido. También falta esta discusión en los escritos de aquellos que han sujetado a un estudio más o menos crítico las concepciones psicoanalíticas. Para hacer una crítica fructuosa de esta teoría es preciso ahondar hasta sus cimientos. Uno de éstos es la idea de que la causalidad que existe en relación con la mente es absolutamente de la misma naturaleza que la que se supone rige el mundo material.

Esta idea está íntimamente relacionada en casi todos los

(*) Acerca del finalismo del psicoanálisis, V. Sante de Sanctis: *Psychologie des Traumes* (Psicología del sueño), en «Handbuch der vergleichenden Psycholgie» (Manual de psicología comparada), Ed. por G. Kafka, Muenchen, 1922, vol. III, pág. 306.

(**) Véase el artículo citado en la nota de la página 85.

autores, especialmente psicoanalistas, con la noción de cantidad aplicada a cosas mentales. Sería también imposible tratar de este punto con toda amplitud. Es preciso notar, sin embargo, que es difícil de dilucidar y necesita una investigación cuidadosa y penetrante. Se cree con demasiada facilidad que la noción de cantidad se aplica a todas las cosas exactamente en el mismo sentido. Esto es una herencia de una época que creía en la ciencia como si fuera la clave de todos los enigmas del mundo y el medio único para resolver todos los problemas.

La medida es ciertamente la base de la ciencia. El programa de Galileo era justo en cuanto a la ciencia se refería: medir todas las cosas o hacer mensurables las que no caían bajo medida. El error fatal estuvo no en el programa mismo sino en haber descuidado indagar sus limitaciones esenciales. Galileo parecía suponer que no había cosas que no pudieran sujetarse a medida de una manera o de otra. La primera cuestión habría sido inquirir si no existen cosas que por naturaleza escapan a toda medida, y en segundo lugar, aclarar la naturaleza de lo que debería servir de regla o medida y averiguar si su esencia y los resultados obtenidos eran forzosamente y en todas partes los mismos.

Ahora es claro que las medidas que se usan en psicología por más "exactos" que parezcan los métodos empleados, no se pueden aplicar de idéntica manera que en física. Lo mensurable es preciso que tenga alguna clase de cantidad, y por ningún análisis se ha podido descubrir cantidad en algunos fenómenos mentales. A veces leemos que todos los fenómenos mentales tienen intensidad y que la intensidad de los fenómenos mentales corresponde a la extensión en la materia. Nosotros objetamos que hay hechos mentales que son siempre de la misma intensidad o, mejor dicho, que carecen de intensidad absolutamente. Podemos hablar de la intensidad de los sentimientos o de las sensaciones o de los actos de la voluntad o de los esfuerzos instintivos, pero no es posible aplicar la intensidad a los juicios. El juicio es verdadero o falso pero sin más ni menos. Ni podemos admitir que las diferencias de grado, en relación con la evidencia o convicción, si es que podemos permitir alguna cuantificación ahí, tengan que ver con el juicio mismo. El acto del juicio en sí mismo o el fenómeno mental llamado juicio, es siempre el mismo aunque haya mayor o menos progreso en nuestra creencia o convicción. Ahora bien, si hay por lo menos un solo fenómeno mental que no admita cuantificación, entonces cae por tierra la aseveración general que





CULTURAL DE NEGOCIOS

la intensidad es una característica común a todos los fenómenos mentales. La intensidad no es verdaderamente una nota general aplicable a todos los hechos mentales sin excepción.

La causalidad, tal como se la considera en física y en todas las exposiciones pre-científicas acerca del mundo material, está ligada íntimamente y depende de la posibilidad de una determinación verdaderamente cuantitativa de los fenómenos. Donde no haya cantidad verdadera, la causalidad, aun la causalidad eficiente, debe recibir un significado algún tanto diferente del que tiene en los dominios de la verdadera cantidad. (*) La causasalidad en psicología, en cuanto se refiere a la secuencia e interdependencia de estados mentales, no puede ser de la misma clase que en física. La razón por la que esta verdad se reconoce tan poco es que prácticamente se ha perdido la noción de la analogía. La mente y la materia se relacionan entre sí analógicamente como se relacionan también todos los estratos de realidad que uno puede distinguir. Las categorías que describen o determinan las relaciones existentes entre cada uno de los fenómenos de los diferentes estratos se relacionan asimismo analógicamente. Freud, sin embargo, concibe la ciencia de la mente a la manera de una física de hechos mentales; se jacta de haber descubierto la verdadera "ciencia" de la psicología, y ciencia significa para él, como es sabido, una rama del conocimiento formado según el patrón de la física. Cuanto más empapada estaba su concepción de un materialismo monístico, más se inclinaba él a considerar la causalidad en la mente como si fuera de la misma clase que la que gobierna los procesos materiales. Los axiomas que se han mencionado apuntan en esta dirección. Es cierto que aun a los materialistas no se les oculta que existen diferencias bien marcadas entre los fenómenos materiales y mentales. Freud no ignoraba esto, pero creía que él había encontrado el puente con que franquear el abismo que separa estas dos regiones de la realidad.

La imposibilidad de identificar completamente los procesos y estados materiales y mentales había sido el nudo gordiano de todos los filósofos y psicólogos sinceros de la escuela materialista. Sólo unos pocos, y en realidad de los menos prominentes, habían negado el abismo que no podían trasponer. Muchos se consolaban con la idea de que este abismo era infranqueable "sólo por el

(*) Véase nuestro artículo «Causa en Psicología», en *Proceedings de la Asociación Americana de Filosofía Católica*, vol. XIV, pág. 70.

momento", y que la ciencia encontraría pronto nuevos hechos que permitieran demostrar la identidad de ambas esferas de la realidad; esperaban en relación con la psicología y biología lo que habían esperado en relación con la biología y la física o química: la vida resulta aún inexplicable pero mañana o el próximo año el enigma será manifiesto. Algunos de entre ellos, aunque esperaban ardientemente que algún día pudiera darse una explicación consistente y satisfactoria en términos de la materia, también dudaban si sería esto posible. Por eso llegaron a escandalizar a sus optimistas contemporáneos con una confesión sincera y resignada: "ignorabimus". (*)

## Todos los fenómenos mentales se derivan en último término de un instinto

La psicología general trata de muchos fenómenos mentales como las sensaciones, los sentimientos, las voliciones, los pensamientos. Hubo un tiempo en que los psicólogos creían que todos los fenómenos mentales se podían reducir a complejos de "sensaciones". Tal idea no se basaba en la evidencia empírica sino en un conjunto de concepciones filosóficas. La filosofía encubierta en esta psicología era principalmente la de los empiristas ingleses. Pero la psicología *sensista* resultó poco satisfactoria; no había modo de derivar de las sensaciones, de una manera inteligible y demostrable, hechos mentales como los juicios y las acciones intencionales. La mayor parte de los psicólogos posteriores se contentaban con señalar un número de hechos mentales que resistían una reducción posterior a elementos más primitivos. Al principio no se reconoció que esta concepción era incompatible con una interpretación monista de la mente humana, pero que tal era el caso fue expuesto de un modo convincente, especialmente por Hans Driesch. Para que el monismo materialista puede aparecer consistente necesita presuponer que tanto los fenómenos mentales como los materiales son esencialmente de la misma naturaleza. Una de las características básicas de los fenómenos materiales es ser reductibles a elementos que al combinarse dan origen a fenómenos más cimplejos. Una interpretación de la naturaleza humana basada en principios materialistas y monistas necesitaba,

(*) Esta fue la conclusión a que llegó el famoso fisiólogo y físico Emile du Bois Reymond, en el discurso que pronunció en la Academia de Ciencias de Berlín, en 1872.





por tanto, un "material o elemento" nuevo del cual pudieran sacarse todos los fenómenos mentales.

La concepción con que Freud trató de obviar todas las dificultades de una interpretación monista de la naturaleza humana fue la del instinto. Para él el instinto es el material primitivo del que se forman todos los fenómenos mentales. Toda actividad mental es instintiva originalmente. (Lo que esta palabra significa aparecerá más claro posteriormente.) Todo estado mental, sea un deseo o una idea o cualquier otra cosa tiene su origen en otro estado íntimamente relacionado con los instintos. Es, pues, necesario inquirir la naturaleza de los instintos tal como fueron concebidos por Freud a fin de entender esta parte fundamental de la teoría psicoanalítica.

Una observación se impone. El término "instinto" existe, naturalmente, en alemán. Sin embargo, Freud no usó de esa palabra sino que habla de "*Trieb*", que algunas veces se traduce como 'urgencia". Pero la psicología que hace del *Trieb* el hecho fundamental de la vida y de la mente se denomina "hórmica", de la palabra griega "hormé", que podría traducirse igualmente por *Trieb* como por *instinto;* por tanto, la traducción de *Trieb*, por urgencia, tendría un significado concreto. Así, aunque la palabra "instinto" tiene sus dificultades, la preferimos a "urgencia", pues esta última tiene sus matices especiales. Cuando nos sentimos con la urgencia de cumplir con nuestro deber, no se puede hablar de un "Trieb". Tenemos la urgencia de amar, pero nos vemos impelidos por los instintos cuando buscamos el alimento o huimos de algún peligro. Además, aun en alemán, hay casos en que se puede usar indistintamente del término instinto como del Trieb. Es asimismo posible referirnos al instinto sexual como *Sexualtrieb*. Freud usó, además, el término "instinto" en su artículo sobre el psicoanálisis en la Enciclopedia Británica.

No es necesario por el momento analizar aquí las ideas particulares de Freud sobre las clases de instintos o su número. Algo se dirá de esto en el capítulo que trata de la concepción freudiana de la sexualidad. El problema que conviene estudiar ahora es la idea general de instinto y su lugar dentro de la personalidad humana, según Freud.

Un instinto, según el psicoanálisis, es ante todo una función que pertenece al orden biológico. Como tales, los instintos no son algo mental sino algo corporal. Son arreglos peculiares de

funciones corporales que sirven para determinados fines, como son, por ejemplo, la preservación del individuo o de la raza. El instinto, sin embargo, tiene una "representación" mental y en esto se distingue de los simples reflejos que no se presentan en la ciencia y que si bien pueden ser observados por la mente, no lo son necesariamente. Así, por ejemplo, nosotros no sabemos nada acerca de los movimientos reflejos del iris del ojo pero podemos caer en la cuenta de la contracción refleja de algunos músculos del cuerpo. Pero los instintos, en el hombre, de alguna manera penetran en la mente; más aún: para que puedan alcanzar sus fines, deben hacerse mentales. Sin embargo, estrictamente, el instinto estará siempre fuera de la mente; es parte de la organización corporal y como tal es inaccesible a una influencia mental directa. Los instintos no pueden desaparecer; pueden solamente manifestarse de varias maneras. Los instintos se "representan" en la mente por medio de las imágenes de aquellas situaciones que prometen una satisfacción inmediata y completa de sus deseos. Hay, además, otros aspectos de estas representaciones u otras representaciones instintivas. No son simples imágenes sino imágenes dotadas de fuerza poderosa de atracción o repulsión, puesto que hay también instintos que se relacionan con la huída, evasión, defensa, etc. El deseo instintivo se hace manifiesto de algún modo, como veremos, en relación con el hambre y el apetito sexual. Pero todos estos caracteres están centrados alrededor del núcleo de la imagen.

El psicoanálisis parece sostener que estas representaciones de los instintos son el contenido original de la mente. No es fácil entender cómo aparecen ahí, porque los instintos sólo pueden suministrar las condiciones necesarias para su subjetividad, pero su contenido debe venir de fuera. El principio de que todo objeto mental tiene su origen en las impresiones sensoriales, no puede negarse ni aun por los analistas. Con todo, bien puede uno imaginar que la mente sólo reacciona a aquellos objetos presentados por el mundo tangible que estén de acuerdo con sus deseos instintivos primitivos e innatos; de los innumerables objetos posibles seleccionaría la mente los que son capaces de satisfacer sus instintos. En cuanto más primitivo es un organismo, es más exclusivo de los objetos que nó le son "de interés".

Sin embargo, esta noción de que las imágenes que corresponden a los deseos instintivos son el único contenido primordial de la mente, no carece de graves dificultades.





Según este poder selectivo de la organización instintiva, todos los contenidos mentales de cualquier naturaleza que sean y que llenan la mente en los estados más desarrollados, tienen una relación necesaria con los instintos. Un objeto que en último término no esté relacionado con un instinto y no sea capaz de satisfacer de alguna manera sus demandas, simplemente no puede existir para la mente. Por esto el psicoanálisis se siente con derecho para postular que todos los estados mentales o que todos los objetos de tal estado están básicamente destinados a satisfacer un instinto; resulta, así, un "símbolo" del objeto, situación o acción que originalmente buscaba el instinto sin disfraz.

Hay muy pocos instintos originales; todos los que aparecen en la descripción de la conducta no son más que manifestaciones de los instintos básicos primitivos. Ya hemos visto que Freud distinguía sólo dos grupos principales: el primero se refiere a los instinto del ego y el otro a los objetos. Este último se presenta de dos formas o tiene dos aspectos; hay sólo un instinto, pero por una parte busca una unión más íntima con el objeto y se le llama libido, y por otra, tiende a la destrucción del mismo objeto. Hay que notar que la libido no es una *denominatio a potiori*, o un nombre que propiamente se aplica a las tendencias sexuales y que sólo por analogía o extensión de significado se aplica a otras tendencias que se refieren a objetos que no son de naturaleza sexual. Según el psicoanálisis, todos los instintos que se dirigen a los objetos son esencialmente sexuales por su misma naturaleza. La idea de C. G. Jung, de que la libido pudiera tomarse como un nombre genérico o una actitud indiferenciada respecto a los objetos, de la cual la sexualidad fuera una especialización o diferenciación, no ha sido aceptada por los psicoanalistas "ortodoxos".

En este supuesto surge una dificultad. Evidentemente tenemos que suponer una estricta correlación entre un instinto y el objeto o los objetos capaces de satisfacer sus tendencias. A un instinto sexual corresponde o puede corresponder sólo un grupo de objetos que en sí mismos tienen que ser sexuales. Ahora bien, si mediante la sublimación la libido se dirige a objetos que en apariencia no son claramente sexuales y que, sin embargo, satisfacen los deseos instintivos libidinosos, tendremos que concluir forzosamente que la apariencia es engañosa y que tales objetos en verdad están fundamentalmente ligados a la sexualidad. Sin embargo, de aquí se sigue que la actual multiplicidad de la rea-

lidad debe desecharse o tomarse como una "mera apariencia". En tal caso, el arte es una apariencia, porque toda realidad es simplemente algo referente a la sexualidad. Lo mismo debería decirse de cualquier otra finalidad, acción o empeño. Nosotros no comprendemos cómo los psicoanalistas podrán escapar de esta consecuencia que abiertamente contradice tanto al sentido común como a los principios fundamentales de la filosofía, y no sólo de la filosofía escolástica, hay que subrayar esto; la fenomenología de Husserl y de sus seguidores, por ejemplo, no podrían aceptar tampoco esta forma psicoanalítica de relacionar todos los fines y fuerzas apetitivas.

El concebir los instintos como una pertenencia de la organización corporal, pero con una natural representación mental, desempeña dos funciones en el sistema freudiano. Por una parte permite volver a la raíz misma de cada uno de los fenómenos mentales, y así, forma la base de la explicación genética tan característica del psicoanálisis, y por otra, trata de salvar el abismo entre el organismo y la mente. El instinto es función o aparato primariamente del organismo pero también es un fenómeno mental puesto que por las leyes esenciales de la naturaleza humana tiene una necesaria representación en la mente. Se siente la tentación de decir que se trata de una sola y la misma cosa vista de dos lados distintos. Hasta cierto punto nos recuerda esto la famosa expresión de Espinoza: *una eademque res, sed duobus modis expressa.* La misma cosa o entidad es física en cuanto se la considera en su aspecto corporal, y mental en cuanto se consideran sus representaciones en la mente.

Las interpretaciones monistas de la naturaleza humana se han topado siempre con la dificultad de no poder dar una idea de las relaciones existentes entre los procesos cerebrales y los estados mentales, por ejemplo. Se han visto precisadas a declarar que estas dos cosas se identifican o son "dos aspectos" de la misma realidad, exaltando todos los partidarios de una filosofía materialista el aspecto corporal como la realidad legítima. La concepción freudiana es de otra categoría. Los instintos parecen ofrecer un verdadero eslabón entre la mente y el organismo, perteneciendo, por así decirlo, a una región psicofísicamente "neutral", o según expresión de William Stern, intercalada entre la mente y el organismo, común a ambos, aunque con raigambre más bien en este último. Freud, naturalmente, no podía pensar siquiera en un monismo espiritualista.





No queremos con esto decir que Freud inventó esta concepción con el fin de salvar sus ideas monistas, aunque bien podemos suponer que él probablemente se dio cuenta de que servía también para este propósito; una concepción, por otra parte, que él creía que era la única que podía adoptar un científico serio, y en defensa de la cual no veía él la necesidad de buscar nuevos argumentos. Él estaba seguro de que la historia pronto daría la supremacía a la ciencia, acabando con el reinado de la religión y de las especulaciones metafísicas que para Freud eran tan nocivas como la religión; en una palabra, que pronto se acabarían todas estas "ilusiones". Siempre permaneció viva en la mente de Freud la fe absoluta en la ciencia que le había infundido el siglo XIX y la visión del progreso humano de Augusto Comte. El psicólogo vienés nunca olvidó y siempre alimentó con cariño el sueño del siglo de la ciencia. Por tanto, no es probable que él haya sentido la necesidad de buscar argumentos en favor del monismo, ni cuadraba esto con el hilo de su pensamiento, porque él profesó un desprecio manifiesto por la filosofía. Lo que sí es probable es que al concebir la idea de los instintos y su lugar en la naturaleza humana, él se movía empujado por sus ideas filosóficas generales.

Los instintos son indestructibles, considerados en sí mismos, porque forman parte del organismo y no pueden separarse de él como no se separa la función del corazón. No son, por tanto, los instintos en sí el objeto de la represión. Si ocasionalmente se dice que los impulsos sexuales o el instinto sexual han sido reprimidos, se debe tomar como una expresión floja e imprecisa usada con el fin de simplificar. Lo que se reprime es siempre la representación mental del instinto, porque estas representaciones son las únicas que caen bajo la advertencia de la mente, sobre la cual pueden ejercer su influencia, y las únicas que eventualmente pueden producir un conflicto dentro de la misma mente. El inconsciente no puede contener los instintos porque éstos, como tales, no son mentales y el inconsciente es considerado como parte de la mente; lo que contiene son las representaciones de los instintos.

Los instintos continúan funcionando aun cuando sus representantes mentales han sido desterrados al inconsciente por medio de la represión, en cuyo caso tienen que buscar una salida de alguna forma. Debe formarse una nueva representación mental, y en correspondencia, debe buscarse un nuevo objeto cuya

posesión o realización procure al instinto su satisfacción. En las personas normales esto se verifica con el proceso de la sublimación o buscando la barrera de la censura en los sueños y en alguna otra cosa; en las personas neuróticas, produciendo un síntoma neurótico. La relación entre un síntoma y su causa instintiva no es enteramente la misma que la relación entre instinto y conducta, porque un síntoma no se puede llamar acción en el mismo sentido de una actividad, y solamente una acción suministra la satisfacción y garantiza la "abreacción". Probablemente ni aun los psicoanalistas negarán que en la teoría de los instintos hay varios puntos que necesitan aclararse.

La noción de conflicto merece especial mención. En el psicoanálisis el término conflicto tiene dos acepciones, o por lo menos se usa en relación con dos hechos que no se pueden identificar sencillamente. El conflicto se refiere, en primer lugar, a aquella situación que el lenguaje común suele designar con este nombre. En la mente hay varias tendencias divergentes; pueden ser conscientes o inconscientes, pero ninguna es claramente superior a las otras de manera de dominarlas por completo. Tal conflicto existe aun en el campo de la razón en relación con la verdad. Dos ideas igualmente probables parecen "luchar' mutuamente entre sí. Es probable, sin embargo, que la incapacidad de decidirse por la una o por la otra no se origina en razones intelectuales sino en factores emocionales: una de las ideas puede aparecer más convincente, pero la otra se conforma mejor a los gustos del sujeto. Otro caso común es el conflicto entre dos deberes, o, más común todavía, el conflicto entre un deber y una inclinación. Estos conflictos se presentan entre contenidos mentales, pero pueden presentarse también entre contenidos que se relacionan con el mismo instinto, por ejemplo, en el caso de un hombre que se siente atraído por dos mujeres. Lo mismo podemos suponer en los conflictos de interés por un objeto, puesto que, según el psicoanálisis,; todo interés cifrado en un objeto se deriva de la libido.

Pero hay también conflictos entre los mismos instintos. El instinto de muerte es antagónico a los otros instintos; los del ego son opuestos a los de la libido, y aun en la misma libido pueden surgir tendencias hostiles entre sí.

Ahora bien, el término de conflicto debería reservarse para aquellas situaciones mentales en que la mente es atraída igualmente por dos fines opuestos. Puede hablarse verdaderamente de conflictos entre distintas obligaciones o entre nuestras ansias de pla-





ceres y nuestra conciencia. Pero el nombre de "conflicto" está fuera de lugar cuando se habla de los instintos. No hay conflicto entre los instintos como tampoco lo hay entre las fuerzas físicas ni entre dos imanes que atraen al mismo tiempo un pedazo de hierro. El hierro se moverá invariablemente hacia el lado del imán más fuerte. El organismo animal obedece también al impulso del instinto más fuerte. Las fuerzas físicas o los instintos pueden ser antagónicos, pero nunca puede decirse que están en una situación de verdadero conflicto. El psicoanálisis concibe los instintos a la manera de las fuerzas físicas. Lo que se aplica a éstas se aplica igualmente a aquéllos. Por tanto, el hablar de "conflicto entre los instintos" es tanto más desaconsejable cuanto que muy fácilmente se presta a la idea de que los verdaderos conflictos se deben sólo a antagonismos instintivos. Tal es, sin duda, la opinión de Freud, pero esto no es verdad.

Seamos más explícitos: en las discusiones acerca del libre albedrío se hace mención frecuentemente del "burro de Buridán". A Buridán se le suele atribuir la invención de este cuento, por cierto sin razón, pues no se encuentra en sus escritos; pero es ya común darle este nombre. Según el cuento, si se coloca un asno en medio de dos manojos de yerba que no ofrezcan diferencia alguna a su vista, moriría de hambre, porque al ser atraído con igual intensidad por uno y por otro, no podrá moverse hacia ninguno de ellos y al fin perecerá de hambre inmovilizado entre ambos. La biología experimental proporciona una observación parecida. Si se sumergen los brazos del pez estrella en soluciones de sal de igual concentración, dejando al mismo tiempo el cuerpo en un lugar seco, el animal no se mueve porque los estímulos son todos de igual intensidad, como se dice del asno del cuento, y termina por secarse. El psicoanálisis no ve diferencia esencial entre los instintos y las simples formas de atracción o estimulación ilustradas con los ejemplos mencionados. El antagonismo instintivo no resulta de una decisión o elección, sino que se sigue de la diferencia de intensidad. La verdadera analogía está, por tanto, en el paralelogramo de fuerzas, como se explica en los tratados de mecánica, no en la elección o decisión.

El libre albedrío es ciertamente una noción que no se encuentra en el sistema del psicoanálisis. Sobre esto volveremos a tratar en el siguiente capítulo. Los instintos, como se ha dicho son el material total de la vida mental. Y puesto que todos los fenómenos mentales inconscientes o conscientes son instintivos

por naturaleza, se sigue que deben obedecer las leyes que rigen las actividades y relaciones de los instintos. La identificación de un conflicto de deberes y un antagonismo o pugna de instintos —identificación que se manifiesta por el uso del mismo término—, es la necesaria consecuencia de la concepción psicoanalítica de la vida mental. La "conciencia" y el 'ego" difieren del "id" sólo en el sentido de que los instintos se manifiestan en el último y se enmascaran en los primeros; pero en ambos niveles la naturaleza de los fenómenos es enteramente la misma.

El uso impreciso del término "conflicto" es uno de los medios de que se vale el psicoanálisis para moverse imperceptiblemente del campo de la psicología al de la fisiología y viceversa. Casi se podría decir que ni los mismos psicoanalistas se dan cuenta de este cambio de posición; la treta está en usar de una expresión analógica como si fuera unívoca. De esta manera se da la impresión de que el psicoanalista ha creado una teoría unitaria de la naturaleza humana, lo cual sería un proeza de que es incapaz este sistema como todas las filosofías modernas. Sólo hay una concepción consistente e inteligible que permite comprender al hombre como unidad, guardando al mismo tiempo la diferencia esencial entre lo material y espiritual, y esta es la propuesta por Aristóteles y perfeccionada por Tomás de Aquino.

Si los fenómenos mentales se hubieran ido desarrollando gradualmente desde el fondo de los instintos, nadie podría denegar el derecho de usar el mismo nombre para designar unos y otros como fenómenos iniciales y finales. Por eso, el axioma siguiente va íntimamente ligado con el que trata de los instintos.

## El principio de la evolución se aplica al desarrollo histórico de la mente humana

Cuando Freud concebía las nociones básicas de su sistema, era cosa corriente entre los biólogos y fisiólogos serios creer en la evolución de Darwin. Esta idea se había propagado y hecho popular en Alemania por los trabajos de Haeckel, quien gozó de gran reputación a pesar de que en algunos asuntos se le había acusado de alterar oficiosamente su testimonio. La ciencia de la psicología se hubiera sentido muy retrasada si no hubiera adoptado las ideas evolucionistas.

Haeckel había formulado lo que se conoce con el nombre de





ley fundamental de la ontogénesis: a saber, que el individuo en su desarrollo resume en forma abreviada toda la historia filética de la especie. Se decía que las primeras etapas del desarrolo del hombre eran tan parecidas a las de los animales inferiores, que bien se podían considerar como repeticiones de los mismos. La célula fertilizada donde empieza el desenvolvimiento del organismo se comparaba a los organismos unicelulares; el embrión a los animales ínfimos (en la escala zoológica) y en una fase posterior de su desarrollo reproducía, según ellos, el organismo de la tortuga, y así sucesivamente. No nos interesa ahora investigar si esta descripción y análisis del desarrollo embrional corresponde o no a los hechos; hay biólogos que no aceptan tales semejanzas. Pero aun cuando estas semejanzas fueran un hecho, no por eso se probaría la "ley" de Haeckel, porque esta ley supone otras premisas además de la mera revelación empírica de una semejanza en la forma u organización corpórea. De hecho se podrían admitir tales semejanzas sin concluir por ello que son una "repetición de la historia filética". Más aún: si esta teoría estuviera a salvo de toda crítica, todavía podríamos dudar de su aplicabilidad en relación con la evolución mental.

La idea de Freud es que el desarrollo mental del individuo es una síntesis o resumen de la historia mental del género humano. El embrión humano no tiene más que la vida animal o está al nivel de los animales; el niño recién nacido no es muy superior a este estado, pero en los primeros meses progresa aún más para acercarse mentalmente a las gentes que conocemos como primitivas. La mente del niño pasa, por decir así, del estado de mera animalidad a un estado que corresponde a la mentalidad de nuestros ancestros prehistóricos, hasta llegar en la madurez al estado perfecto del hombre de los tiempos modernos y de la cultura moderna.

Uno puede ver inmediatamente que esta concepción implica una ecuación de dos términos que no pueden ponerse en el mismo nivel. La historia filética de la especie *homo sapiens* se iguala a la historia cultural del género humano. Nadie podrá negar que estas dos "historias" difieren básicamente. La historia filética abarca algunos centenares de miles de años, tal vez más; en cambio la existencia del género humano comprende un tiempo ciertamente más corto, aunque no podemos precisarlo exactamente. Los cambios estructurales desde la amiba hasta el hombre

suponen un plan completo de todos los organismos; se añaden nuevas características, se producen formas completamente nuevas, nuevas especies y nuevos géneros. La evolución de la cultura sólo se efectúa en una sola especie sin producir más que alteraciones accidentales.

Por grandes que sean las diferencias entre el esqueleto del hombre primitivo y el de un americano de hoy, aún son menores que las que existen entre el mono más desarrollado y el hombre más primitivo. Además, el desarrollo cultural se refiere a normas de conducta, conjuntos de ideas y formas de vida más bien que a los aspectos materiales que se supone cambian en la filogenia. Por tanto, el "axioma filogenético" del psicoanálisis descansa no en los hechos, sino en una interpretación de los mismos completamente peculiar. Simplemente se supone la identidad de la historia filética y de la historia cultural como si fuera una concepción legítima sin más pruebas que la aplicabilidad de categorías psicoanalíticas.

El uso que el psicoanálisis hace de sus conceptos al tratar hechos de etnología y cultura se examinará en un capítulo especial dedicado a estos puntos. Sin embargo, es indispensable ver claro en este punto para entender el fondo del psicoanálisis. La misma base de la supuesta confirmación del psicoanálisis por el estudio comparativo de la cultura es una afirmación arbitraria que sería sumamente difícil de probar.

El psicoanálisis pretende que con su método de asociación libre y de interpretación descubre un material inconsciente que ya no puede considerarse propio del individuo como tal, sino que pertenece a, o proviene, de factores que habían estado en actividad en generaciones pasadas por muchos milenios. El inconsciente opera, al menos parcialmente, según la mente llamada "arcaica", y no según la mente moderna, y cree el psicoanálisis que es de la misma naturaleza que la mente que activaba al hombre primitivo. En realidad, todo esto es una simple ficción o mejor dicho el resultado de tomar una idea preconcebida como si fueran hechos. Lo que hay de verdad es sólo cierta semejanza entre la mentalidad de los niños y la de los primitivos. La afirmación de la "recapitulación" y de la identidad de estas dos cosas se basa en prejuicios de teoría y no en descubrimiento empírico alguno. Volveremos sobre esto una vez más en el capítulo sexto.





CULTURAL DE

## La cadena de las asociaciones libres conduce a la verdadera causa de los fenómenos mentales

El último de los axiomas psicoanalíticos afirma que las asociaciones que ofrece el sujeto en una sesión psicoanalítica son algo más que una mera conexión de ideas, recuerdos o imágenes y que son susceptibles de una interpretación capaz de descubrir sus causas. Conexiones asociativas y conexiones causales son, según la psicología freudiana, términos permutables; tal vez sería más correcto decir que las asociaciones simbolizan las causas reales que descubre una interpretación psicoanalítica. Este axioma comprende dos proposiciones diferentes aunque relacionadas entre sí. La primera se refiere a la posibilidad positiva de descubrir las causas siguiendo el hilo de las asociaciones libres: la segunda identifica relaciones de contenido o significado y las de causalidad. El sentido de ambas proposiciones aparecerá claro inmediatamente; la confusión a que se refiere la segunda proposición se ha tocado ya antes (véase la página 51).

La primera de las proposiciones indicadas no se basa en la experiencia como pudiera parecer a primera vista. Los únicos hechos que pudieran alegarse como una prueba empírica de la misma son los casos en que un síntoma desaparece una vez que algunos recuerdos se han hecho conscientes por medio de este método. Pero aun en este caso, si bien se observa, la relación causal no es evidente sino que se presupone. Desde luego que el explicar este hecho, a saber, la desaparición de un síntoma, por una interpretación de causa, aparece como la hipótesis más fácil y más obvia; pero no es la única posible. El psicoanalista puede alegar también la convicción del sujeto psicoanalizado de que los hechos olvidados y reprimidos eran verdaderamente las causas del síntoma. Mas la convicción del sujeto no tiene un carácter demostrativo sino a lo sumo meramente confirmativo. Si un hombre se engaña a sí mismo tan fácilmente sobre sus motivos y estados mentales en general, según nos dicen los psicoanalistas, ¿por qué le vamos a creer ahora que pronuncia diversas aseveraciones sobre sus estados mentales que le eran inconscientes hasta el presente, y sobre su relación con otros hechos de su vida mental? De manera que la única demostración legítima posible es el efecto curativo.

Ya hemos repetido varias veces que este criterio falta absolutamente en todos los casos de análisis fuera del caso de un síntoma que es posible hacer desaparecer. Falta particularmente en el

análisis de los sueños que, según Freud, es la *vía regia* para llegar al inconsciente. En muchos casos la relación entre el material descubierto por el análisis y el fenómeno que se trata de analizar es sólo patente a la mente del psicoanalista que supone todas estas relaciones. En realidad, no necesita él ninguna confirmación de parte del analizado, porque el "inconsciente no puede decir NO". Sea cual fuere la reacción del analizado a las explicaciones propuestas por el analista, la respuesta, dicen los psicoanalistas, es siempre afirmativa: asentimiento o negación, lágrimas o risas, indiferencia o protesta, respuesta o silencio, todo tiene sólo un sentido y este es SÍ, afirmativo.

Por tanto, la noción que implica la primera proposición es verdaderamente de carácter axiomático, pero de ninguna manera empírica.

Esto todavía es más cierto acerca de la segunda proposición. Desde luego que es permisible decir que un símbolo es "causado" por la cosa simbolizada, pero al usar esta expresión debe advertirse que se está usando la noción de causalidad en un sentido completamente diferente del de causa eficiente. La palabra es ciertamente "efecto" del significado expresado, pero no es causada a la manera de causa eficiente, siendo la causa eficiente la voluntad o el deseo de la mente de externar sus ideas. Si hay simbolización como la que supone el psicoanálisis, la causa del símbolo debe buscarse en el impulso o deseo de simbolizar o en la naturaleza general de la mente humana que busca la forma de expresar las impresiones recibidas.

Podríamos observar aquí incidentalmente que la idea de Breuer y Freud de que todo estado emocional necesita "abreacción", i. e. manifestarse y exteriorizarse por una expresión adecuada, no es sino un ejemplo especial y bien notable de la ley general de la mente humana. Cada impresión, como observa justamente Hoenigswald, (*) está preordenada a la expresión. La impresión inicia de alguna manera un proceso que termina por la expresión. Pero tal expresión no debe considerarse como un "símbolo" en todos los casos, pues hay muchas expresiones que carecen absolutamente del carácter simbólico.

La razón por la que algo se oculta bajo un símbolo no es la causa de la simbolización en general. Entre el símbolo y la cosa

(*) *Prinzipien der Denkpsychologie* (Principios de la psicología del pensamiento), 2ª ed., Leipzig, 1924.





simbolizada se establece una relación de significado, siendo el uno la señal o el signo de la otra. Pero ningún signo es causado por la cosa significada como si fuera causa eficiente; esta relación es completamente de otra naturaleza (véase lo expuesto en página 63). Freud y su escuela no ignoran esto, pero al hablar del material reprimido del inconsciente en relación con los fenómenos de la conciencia lo olvidan e identifican significado y causa. Tal identificación, sin embargo, es un axioma pero no un hecho que pueda comprobarse empíricamente. Ya nos hemos referido anteriormente a los únicos hechos que pudieran alegarse como prueba de este aserto.

En la mayor parte de los casos ni siquiera es posible alcanzar la demostración empírica de que el psicoanálisis es capaz. Además, como hemos visto, los hechos a que el psicoanálisis se refiere son dudosos ya que el método con que pretende descubrirlos es vulnerable por objeciones serias.

Una afirmación científica debe ser demostrable en todos los casos que se propone explicar. Una generalización que descansa sólo en una minoría de casos difícilmente se puede considerar legítima.

Puesto que el método se apoya en estas proposiciones axiomáticas, el método del psicoanálisis y su filosofía o idea general son esencialmente una misma cosa inseparable. Hay quienes creen en la posibilidad de usar el método sin aceptar la filosofía del psicoanálisis. Sostenemos que esto es imposible. Creemos que tal idea se basa en una falta de comprensión de los principios implícitos en el método mismo, y de la importancia que tiene la filosofía en la formación de todo el sistema de la psicología freudiana. Examineramos esta idea en un capítulo aparte porque sostenemos que es tan errónea como peligrosa. Pero antes es preciso inquirir sobre la naturaleza de la filosofía del psicoanálisis.

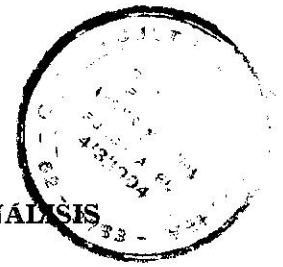
Los axiomas que hemos discutido en el presente capítulo constituyen la base del sistema freudiano; van incluidos en el sistema. Ya se expongan explícitamente o se presupongan implícitamente, son partes esenciales del mismo sistema. Mas los axiomas de una ciencia cualquiera no son los primeros principios evidentes de por sí; sólo la lógica pura y las matemáticas tienen como base tales principios. Todas las demás ciencias toman sus axiomas de otra ciencia.

El psicoanálisis ha resultado mucho más que un método de

tratamiento mental o una simple teoría de las neurosis; se ha extendido hasta comprender una teoría de toda la naturaleza humana. Por tanto, sus axiomas sólo pueden tener origen en un campo de mucho mayor extensión. En realidad, son la expresión de una concepción filosófica determinada. Por eso nos abocamos ahora al análisis de la filosofía freudiana.



-14618



## CAPÍTULO IV

# LA FILOSOFÍA DEL PSICOANÁLISIS

Todos los hombres tienen una filosofía, aunque muchos ignoran que la tienen y son incapaces de decir lo que piensan o sienten acerca de los problemas últimos de la vida. Si preguntáramos a este o aquel hombre, a un trabajador o un oficial, a un estudiante u hombre de negocios, qué tipo de filosofía tienen, probablemente nos contestarían que no tiene ninguna y que ni siquiera se preocupan de tener alguna. Sin embargo, hay siempre un trasfondo filosófico en la forma en que uno vive, en sus ideas sociales, políticas y económicas y en la manera en que uno establece sus relaciones con los demás, escoge sus intereses y considera una cosa importante o despreciable. Los problemas filosóficos o problemas cuya investigación pertenece a la filosofía, son más comunes de lo que pudiera pensarse a primera vista. Aun los niños descubren tales problemas y hasta llegan, a veces, a inquietarse por ellos. Sólo cuando la educación, las dificultades o placeres de la vida cotidiana oscurecen gradualmente estos intereses, vienen a considerarse como secundarios o sin importancia para la vida "real". El ocuparse de ellos se juzga, entonces, como una ocupación inútil. Sin embargo, estos problemas son muy reales y desempeñan en la vida humana un papel mucho más importante de lo que suele reconocerse generalmente.

Esta filosofía íntima, consciente o no, bien sea el resultado de un esfuerzo para formularla o permanezca en estado embrionario, no puede menos de influir en cuanto haga el hombre. Esta influencia puede permanecer oculta e insospechada si las ocupaciones del hombre no se relacionan directamente con la metafísica y la ética; aparecerá más claramente, aun cuando el individuo no se aperciba de ello, cuando en su trabajo maneja hechos

o probemas que guardan una relación más estrecha con los principios metafísicos. (*)

Algunas ciencias están más apartadas de la filosofía que otras. Un físico puede pasar sin filosofía mientras estudie sólo la física pura, pero se acerca peligrosamente al campo de la filosofía tan pronto como empieza a reflexionar sobre las bases de su ciencia o intenta sacar de ahí generalizaciones de mayor amplitud. Lo mismo se puede decir de la mayor parte de las ciencias, sea que se refieran a la naturaleza, a la historia o a la sociedad, a los hechos y a las ideas. Entre las ciencias que difícilmente pueden escapar de toparse con problemas filosóficos en su esfera, la psicología debe contarse entre las primeras. El psicólogo no puede menos de ser filósofo hasta cierto grado, porque dentro de la psicología surgen problemas que son definitivamente filosóficos. Sería muy largo explicar aquí por qué esto es así y no puede ser de otro modo, a pesar de los esfuerzos hechos para desembarazar la psicología de cualquier estorbo filosófico. No es fácil esquivar la filosofía ni aun negándola, porque la negación de la filosofía es una posición filosófica y frecuentemente implica una metafísica de más riesgos que la metafísica inventada por los desdeñados filósofos.

Sea de esto lo que fuere, aún hoy existen muchos psicólogos que son también filósofos y muchos filósofos que tienen un interés particular por la psicología. Este hecho no es debido a una especie de inercia histórica que hace perdurar un estado ya anticuado; ni se explica por meras inclinaciones personales de algunos psicólogos y filósofos. Hay razones reales en la misma naturaleza de estas dos ciencias que mantienen la relación estrecha entre la psicología y la filosofía. (**)

El estudio comparativo de las muchas psicologías que existen en la actualidad revela que las divergencias de estas escuelas radican principalmente en las diferencias de los puntos de vista

(*) Lo que queremos decir ha sido expresado perfectamente por Etienne Gilson, el filósofo: «Podrá, tal vez, dudarse si hubo jamás un gran historiador que no tuviese una filosofía de la historia muy suya; si no puso empeño alguno en hacerla explícita, era, no obstante, muy real y, posiblemente, tanto más efectiva cuanto menos conciencia tenía de ella». *The Spirit of Medieval Philosophy*, New York, 1939, pág. 390. Lo que aquí se dice del historiador es verdadero también y quizá con mayor fuerza, del psicólogo.

(**) El Dr. Th. V. Moore, en su obra *Cognitive Psychology* (Philadelphia, 1939) ha subrayado el punto de que la psicología sin una perspectiva filosófica no sería más que embrión de lo que debería ser.





CULTURAL DE

filosóficos que prefieren sus autores. Lo que produce la mayor diferencia es la *Weltanschauung* (concepción del mundo) de cada uno. El "behaviorista" no desecha la conciencia como objeto del estudio científico porque esté cierto que los fenómenos de la conciencia no existen, sino más bien porque su filosofía no le permite considerar estos fenómenos como hechos importantes para la ciencia. No son los hechos los que le imponen la psicología mecanicista de la escuela reflexológica, sino sus concepciones pre-científicas, o por lo menos pre-psicológicas acerca de la naturaleza humana, y así de los demás.

Sucede otro tanto con el psicoanálisis. También esta escuela tiene sus convicciones filosóficas propias. Es cierto que Freud no sentía gusto por la filosofía ni hizo esfuerzo alguno por expresar explícitamente su filosofía, pero no es menos evidente que seguía una determinada dirección filosófica. No podía profesar tal fe en la suerte futura del género humano cuando estuviese al fin ilustrado y guiado por la ciencia, si no hubiese sostenido algunas nociones definidas que no pueden llamarse de otro modo que filosofía. Porque no es la ciencia la que nos dice el lugar que ocupa o debe ocupar en la totalidad de la vida humana; ni es tampoco la ciencia la que afirma algo acerca de un estado más feliz del hombre en el futuro, o la que define la religión como una ilusión. Tales asertos son el producto de convicciones filosóficas.

La filosofía que sirve de base al psicoanálisis es obvia. Nadie que se haya interiorizado con los principios de la psicología freudiana puede poner en duda que sus bases son completamente materialistas. No será, por tanto, difícil probar que el psicoanálisis pertenece al grupo de sistemas nacidos del espíritu del naturalismo y materialismo, ni es difícil tampoco ver que la perspectiva moral del psicoanálisis es el hedonismo puro. Estas actitudes tiene forzosamente una influencia concreta y extensa en la manera de concebir la naturaleza humana, la dignidad de la persona humana y los fines básicos de la vida.

Se ha insistido en que las ideas filosóficas de Freud y sus secuaces no tienen importancia en relación con la cuestión de si el psicoanálisis es verdadero o falso o si da un concepto exacto del hombre y de la vida mental o no. (*) En la ciencia se dice

(*) Véase, por ejemplo, Hartmann: *Ueber genetische Charakterologie, insbesondere ueber psychoanalytische*, Jahrbuch für Charakterologie, 1929, vol. 73. (Sobre la caracterología genética, principalmente la psicoanalítica. Manual de Caracterología.)

que la filosofía del científico tiene muy poca importancia; los hechos pueden observarse y exponerse independientemente de cualquier filosofía, y el psicoanálisis es una ciencia. Pero aquí precisamente está el gran error. El psicoanálisis no es ni puede ser una ciencia en el mismo sentido que la física, así como tampoco ninguna otra psicología puede llegar a ser una ciencia de esta naturaleza no obstante todas las medidas, figuras, trazos y estadísticas. Por su misma naturaleza la psicología dependerá siempre de la filosofía. Es ciertamente una ciencia que trata de hechos, pero está tan unida a la metafísica que sin ideas claras sobre los problemas de la antropología filosófica será víctima de la peor confusión y se perderá en los más sorprendentes errores. El psicoanálisis no está exento de esta ley general, siendo como es una tentativa de formar una ciencia de la mente y vida humanas. Por consiguiente, si se prueba que el psicoanálisis se apoya en una filosofía inaceptable, se sigue que tampoco puede aceptarse en sí mismo.

Se suele argüir la siguiente objeción contra la posición que hemos tomado respecto al psicoanálisis. Se puede, tal vez, admitir que el psicoanálisis como teoría y como una filosofía de la vida sea erróneo, pero esto no deroga su utilidad como un método para curar dolencias mentales, prevenir neurosis, dirigir la educación y explorar las leyes que rigen la conducta humana. Trataremos de esta objeción en un capítulo posterior. Ahora solamente observaremos que a nuestro parecer tal objeción descansa en conceptos erróneos. Los que suelen presentar esta objeción hacen alusión también al hecho de que los descubrimientos en física son independientes en muchos casos de las teorías particulares que sostienen sus autores. Las ecuaciones que expresan, por ejemplo, las leyes de la reflexión de la luz son válidas, sea que el físico sostenga la concepción emancionista o la hipótesis ondulatoria o la teoría electromagnética. Sin embargo, el caso es muy diferente respecto a la psicología. La objeción anterior se basa en parte en no distinguir debidamente o en no advertir la diferencia esencial que existe entre la psicología y las ciencias físicas.

Además, los "hechos" que considera el psicoanálisis son aún más filosóficos o sujetos a criterios filosóficos que los que estudia la psicología general. Un estudio de la visión cromática o de las leyes de la asociación o del desarrollo de las decisiones puede, hasta cierto punto, mantenerse alejado de implicaciones filosóficas; pero asertos sobre la misma naturaleza del hombre,





sus actitudes morales, sobre factores que determinan su personalidad total, no pueden separarse de la filosofía.

Ya es claro, además, y aparecerá todavía más claro en el transcurso de los siguientes capítulos, que el psicoanálisis —sin que esto sea propio y exclusivo de esta escuela— es muy liberal en el uso del término "hecho". Lo que presenta al lector como un simple hecho, es en realidad un dato empírico revestido ya de la terminología propia de su teoría, de manera que ésta se supone en las afirmaciones elementales en que se alega basarse la teoría.

La filosofía de un sistema cualquiera puede descubrirse sólo cuando se consideran sus principios o lo que nosotros llamamos sus axiomas; no se discierne con seguridad por un simple estudio de ciertas aplicaciones o asertos sobre temas particulares. Puede suceder que aun los seguidores más "ortodoxos" de una doctrina no la entiendan bien o introduzcan ideas que en verdad son extrañas a la misma. No todos son capaces de un pensamiento lógico y consecuente; con mucha frecuencia muestra la historia del pensamiento que se ha usado una idea como base de consecuencias y opiniones que están en flagrante contradicción con la misma.

Algunos se han escandalizado de ciertas afirmaciones de los analistas acerca del papel de la sexualidad en la vida humana. Otros han retrocedido ante asertos acerca de la moral o de la religión. Pero aunque muchas de tales afirmaciones sean falsas o peligrosas, no son el punto más importante que debe considerar primariamente un crítico. Ni la desaprobación moral ni la repugnancia sentimental ni la protesta de la fe ofendida o cosas parecidas pueden ser argumentos en una discusión sobre la psicología o sus bases. Sólo el análisis cuidadoso de sus principios puede demostrarnos la verdadera esencia del psicoanálisis como de cualquier otro sistema.

Ni la referencia al éxito obtenido en el tratamiento de pacientes neuróticos es un argumento válido contra la crítica de los principios. Es un hecho, como veremos en un capítulo posterior, que el buen resultado terapéutico no se puede aducir como prueba de la verdad de una teoría en psicología médica, y además, hay siempre la posibilidad de influencias extrínsecas que deben tenerse en cuenta. En una situación terapéutica entran tantos factores entre el psicoanalista y el paciente, y el buen resultado puede depender de motivos tan diferentes de los que habla la

teoría, que una evaluación de los resultados obtenidos resulta prácticamente imposible. Por tanto, la única manera de llegar a un juicio claro y definido acerca de la naturaleza de una teoría psicológica es el análisis cuidadoso de los principios.

Los principios en que se basa el psicoanálisis se han expuesto detalladamente en el capítulo anterior y no es necesario repetirlos aquí. Pero deben reexaminarse para encontrar las ideas generales que les sirven de base. Será preciso proceder hasta alcanzar una mayor generalización examinando la actitud de donde emanan estos axiomas o la convicción de su verdad.

Las siguientes proposiciones pueden llamarse las ideas características de la mentalidad de Freud y de toda la escuela freudiana, puesto que casi todos sus seguidores son "ortodoxos y están dispuestos a aceptar *ad-verbum* todas las afirmaciones de su maestro:

1. — La única forma científica de tratar las cuestiones psicológicas, las de carácter y conducta humanos y, en general, de todos los fenómenos que dependen de un modo o de otro de factores mentales, como el arte, la religión y la cultura, en general, es poner en primer lugar el método o punto de vista genético.

2. — Todos los fenómenos, aunque aparentemente sean complejos y uniformes a primera vista, deben considerarse como compuestos de elementos más simples. Por tanto, el estudio genético consiste en descubrir estos elementos que se supone existen en el estado primitivo de una manera más simple, algunas veces aislados e independientes mutuamente.

3. — Los principios metodológicos para el estudio de los fenómenos mentales y los de la vida social y cultural son esencial y necesariamente los mismos que los que se emplean para el estudio de la biología. Son esencialmente los mismos porque no hay diferencia de naturaleza entre la mente y el cuerpo o entre los hechos que se relacionan con la materia y los que se relacionan con el espíritu. Son necesariamente los mismos, porque son los principios de la ciencia, y la ciencia es la única manera de acercarse a la realidad.

No queremos con esto decir que tales principios bullían conscientemente en la mente de Freud cuando se puso a descubrir la naturaleza de las neurosis y a desarrollar posteriormente una teoría comprensiva de la mente humana. Con todo, estos principios son los que determinaron su camino en el conjunto complejo de los problemas que tuvo que resolver. Ni queremos tampoco in-





sinuar que estos principios fueron peculiares de Freud o del psicoanálisis; son en realidad los mismos principios que regían las investigaciones y las teorías en casi todos los campos durante el siglo XIX y que dominaron la mente de los sabios y del público en general. En el capítulo XII mostraremos cómo y por qué canales vinieron estas ideas a influir a Freud y moldear sus puntos de vista.

Hemos llamado a la filosofía freudiana materialista, y es, en verdad, un materialismo puro. Ninguno de sus axiomas y de sus principios metodológicos directivos pueden sostenerse sino respaldados por una filosofía absolutamente materialista. Por el examen de sus axiomas es ya evidente que el psicoanálisis sostiene que las mismas categorías deben usarse para el estudio de la mente como para el estudio de la materia. El psicoanálisis se enorgullece de ser una "ciencia", esto es, de considerar los problemas de psicología como si fueran exactamente de la misma naturaleza que los de la física. Supone que el concepto de energía es el mismo para ambas disciplinas. El método del análisis, que había alcanzado tanto éxito en física y las ciencias afines, es el que debe aplicarse al estudio de la mente humana. La única ley que gobierna la relación y sucesión de los hechos es la ley de la causalidad eficiente. Tanto en el reino de la materia como en el de la mente, todo está predeterminado por el pasado porque todo está ligado a una causa precedente por el dominio despótico de la causalidad.

No cabe lugar a duda acerca del materialismo de la filosofía psicoanalítica. Por sus propios principios nunca podrá llegar a reconocer la diferencia esencial entre la mente y la materia. En el psicoanálisis no cabe la noción de la libertad porque determinación y causalidad son las únicas leyes que ligan cada uno de los hechos entre sí.

El materialismo no puede menos de ser determinista en ética. Un materialismo que no sea determinista es una contradicción de términos. Por consiguiente, el psicoanálisis como teoría de la naturaleza humana está sujeto a las mismas objeciones que se pueden presentar contra una metafísica materialista y una ética determinista. No nos toca ahora hacer una crítica de estos conceptos, ya que repetidas veces se ha hecho por autores más preparados que nosotros. Debemos observar, sin embargo, que los psicoanalistas, al aceptar ciegamente estas ideas filosóficas, son víctimas de una actitud que les caracteriza y que en parte es una con-

secuencia de seguir exclusivamente el método genético. Descuidan casi por completo toda descripción y fenomenología; para nada se preocupan de los rasgos particulares que presenta un dato mental; lo único que se preguntan es de dónde proviene este hecho. De esta manera se les escapan algunos aspectos obvios de los hechos mentales. Nadie, ni aun el filósofo determinista más entusiasta, podrá ignorar el hecho de que el hombre cree experimentar en sí el libre albedrío. Todos los hombres están completamente convencidos de que al menos en las situaciones ordinarias de la vida, ellos son capaces de elegir libremente sus fines y emplear los medios que juzgan más adecuados para conseguirlos. Todos están igualmente convencidos, después de tomar una decisión, que hubieran podido escoger otro partido de haberlo querido.

El hecho del libre albedrío existe; el filósofo materialista, sin embargo, lo ignora llamándolo simplemente una "ilusión". Tal vez pudiera ser así, aunque la existencia de una ilusión tan general, tan persistente y tan impresionante ya llama la atención. De cualquier modo no basta afirmar que es una ilusión. Para que esta afirmación pudiera ser aceptable, el filósofo determinista debería explicar a los espíritus rectos por qué y cómo se originó tal ilusión. Los hechos no se explican por simples decretos. El proclamar el libre albedrío como una simple ilusión no satisface de ninguna manera; se necesita una prueba terminante. El caso es que ni existe tal prueba ni filósofo alguno determinista ha sido capaz de mostrarla. Lo único que han hecho es apelar a la necesidad de mantener sin romper la cadena de las causas eficientes. Pero esto no es necesidad, sino un simple postulado y por cierto injustificado, ya que se han olvidado de la existencia de otras formas de causalidad. Mientras que el determinismo no pruebe —decimos *probar,* no sólo declarar— que el libre albedrío es una ilusión, la evidencia inmediata de la experiencia cotidiana es más firme que la sola especulación contraria. Cualquier fenómeno debe tomarse por lo que es o por lo que aparenta ser mientras no se explique satisfactoriamente que en realidad se compone de otros elementos distintos de los que son obvios a la inspección directa, y mientras no se muestre por qué estos otros elementos o factores aparecen como el fenómeno indicado. La reverencia que la ciencia profesa ordinariamente a los hechos, falta a muchos científicos cuando se ponen a considerar hechos mentales en lugar de hechos materiales.





El materialismo, comprendiendo todos los hechos que puedan agruparse bajo el nombre de procesos materiales, no puede hablar de otra causalidad más que de la *causa efficiens.* Por tanto, ignora todo lo que se refiere a la libertad. Las afirmaciones hechas por algunos físicos modernos acerca de la libertad en el mundo de la materia, no hay para qué considerarlas aquí. La libertad es ciertamente algo muy distinto de la indeterminación o de la casualidad y todavía más de la indeterminación que resulta de lo inadecuado del método empleado y en general de las limitaciones de la razón humana.

Los axiomas que señalamos en el capítulo precedente sólo pueden compaginarse con una filosofía materialista. Conviene decir algunas palabras sobre este punto. El primer axioma acerca de la identificación de los reflejos con las reacciones mentales descansa en la identificación materialista de los procesos corporales y mentales. El uso general e indistinto del concepto de energía aplicado a hechos mentales presupone la misma filosofía materialista. Igualmente la noción de la mente como si consistiese en un agregado de "átomos" discretos, se sigue necesariamente, como hemos visto, del concepto de energía. La dependencia inevitable del principio de causalidad, como fue aplicado por Freud a la explicación de los hechos mentales, se ha revelado como compatible sólo con el materialismo. Se podría dudar de si el axioma quinto y el sexto, que se refieren al principio de la evolución y a la identificación de significado y causalidad, respectivamente, podrían estar igualmente ligados a una filosofía materialista. Pero debemos afirmar de estos axiomas lo mismo que de los cuatro primeros.

Una crítica de las teorías evolucionistas excedería con mucho los límites fijados a este libro. Para hacerla concienzudamente, se debería investigar cuidadosamente la mentalidad general que supone cada una de las varias teorías evolucionistas y, además, examinar un buen caudal de afirmaciones acerca de muchos hechos. No podríamos hacer esto aquí. Sin embargo, bien podremos mencionar un punto que tiene, en general, una importancia definida, y particularmente en relación con la opinión que uno se forme del psicoanálisis. Con mucha frecuencia se ha olvidado que la evolución, como muchos otros términos, tiene varios sentidos que difieren entre sí en puntos esenciales y que tienen, al mismo tiempo, algo en común, es decir, que la evolución es un término análogo, para usar de la expresión clásica.

La palabra evolución se usó originalmente para expresar el desarrollo de un organismo maduro, de un germen o de un embrión. El individuo maduro "evoluciona" de la semilla, de la forma primitiva, del huevo, como si hubiese estado encerrado ahí y no tuviera más que desenvolverse como se desenvuelve una flor, desembarazándose de las hojas que la rodeaban. La evolución en este sentido presupone una continuidad material; hay una serie ininterrumpida de etapas que van cambiando gradualmente desde el germen hasta el organismo completamente desarrollado. Cualquier otro significado del término evolución está basado en metáforas y comparaciones. El término va tomando diferentes significados de conformidad con la materia que se compara con la evolución en su sentido estricto y original. Todos estos significados tienen esto en común, a saber, que se apoyan en ciertas semejanzas entre la materia a que se refieren y la evolución orgánica.

No se sigue de esto, sin embargo, que tales significados tengan algo más en común que la sola semejanza que hemos indicado. Si este es el caso o no, se puede deducir mediante un examen de la semejanza que existe entre la evolución en su sentido original y los procesos que suelen llamarse con el mismo nombre. Sin duda que podemos usar este término para indicar procesos que se siguen de estudios más primitivos y aparentemente más simples hasta llegar a otros más complicados y más "desarrollados". (Lo que hemos dicho acerca de la palabra evolución se aplica igualmente al término desarrollo.) Así podemos hablar con todo derecho de evolución, al referirnos a la historia de la economía, de la cultura y de la sociedad. Podemos decir igualmente que las ideas de Aristóteles evolucionaron del platonismo hasta constituir su filosofía propia. Asimismo, podemos aplicar el término evolución al desarrollo gradual de una técnica en general, v. gr., la construcción de automóviles. Pero nadie debe olvidar que todas estas "evoluciones" sólo tienen en común la sucesión de distintos estudios que nos impresionan como si fueran una clase de "progreso". En realidad no hay una verdadera semejanza entre la evolución de la ingeniería y el arte de pintar o entre la evolución de la construcción de casas y la filosofía aristotélica.

Aun cuando concediéramos que la idea de la evolución, tal como se aplica al mundo de los organismos vivientes, estuvieran de acuerdo con los hechos, no tendríamos con ello derecho a pensar que cualquier otra evolución sería igualmente verdadera. Este





es un error producido, en parte, por simples prejuicios, y, en parte, por la seducción que ejercen las palabras. Los *idola fori* de Francis Bacon existen y ejercen su influencia hoy lo mismo que antes, y hay su mercado para las ciencias como para el comercio en general, y uno y otro no difieren mucho en sus costumbres.

Hay otra explicación de la aceptación de esta falacia. La evolución en su sentido original se funda en los cambios materiales; en el desarrollo de un organismo hay un substrato material que va cambiando gradualmente y pasa de una forma intermedia a otra posterior, y así hay un movimiento del germen como *terminus a quo*, al organismo perfecto como *terminus ad quem*. Ahora bien, si se considera la materia como la única realidad verdadera y si el sabio cree que se acerca a los últimos secretos de la realidad en cuanto es capaz de aplicar las nociones, categorías y métodos que han dado buenos resultados al tratar de la materia, será fácil y aun necesario llegar a considerar la evolución material como la única verdadera y como el arquetipo de cualquier otra evolución particular. Si la realidad es material y si la verdadera evolución es también material, se sigue que todas las verdades que se puedan afirmar acerca de cualquier clase de evolución tienen que expresarse en términos materiales.

Esta parece ser la razón por la que los evolucionistas son materialistas por regla general, aunque es posible concebir una teoría de carácter evolucionista que no sea materialista. La filosofía de Hegel puede servir de ejemplo, así como también la concepción "emanatista" de Plotino, varios siglos antes de Hegel. Pero la evolución en el sentido particular que le da Freud —y repetimos que con él convienen en esto la mayor parte de los científicos que creen en la evolución— sólo es posible con la base de una filosofía completamente materialista y en íntima conexión con ella.

No serán menester largas explicaciones para mostrar que la manera en que el psicoanálisis considera los instintos está en perfecto acuerdo con el evolucionismo materialista y que sólo una filosofía materialista puede respaldar la génesis de los fenómenos mentales tal como la concibe Freud.

La íntima y necesaria relación entre el materialismo y el axioma de asociaciones o la identificación de significado y conexión causal, se manifiesta también claramente en el hecho de que la causalidad mecánica o la causalidad del cambio material

se interpretan exclusivamente en el sentido de causalidad eficiente. No importa que conforme a la filosofía clásica otras clases de causalidad tengan también un papel definido en los cambios materiales y mecánicos. No tenemos que referirnos a esas otras clases de relación causal porque los científicos las repudian. Por lo tanto, una teoría que aun al tratar de formas de realidad distintas de la materia sólo reconoce la causalidad eficiente y declara que esta causalidad es exactamente de la misma naturaleza, ya se refiera a la materia o a la mente, es necesariamente materialista. Tal es la posición adoptada por el psicoanálisis.

El evolucionismo en este sentido tiene otra característica, a saber, cree en el progreso no como una mera sucesión de fases distintas, sino como una ascensión gradual a formas superiores. La noción de progreso no puede analizarse aquí detenidamente. Basta referirnos a las afirmaciones tan llenas de lucidez histórica y analítica que ha hecho Christopher Dawson. (*) Esta noción de progreso va implícita en las concepciones de casi todos los evolucionistas y también en las de Freud. Presupone que las varias formas que se suceden son cada vez más perfectas que las anteriores y que, sin embargo, no contienen, a pesar de su mayor perfección, ningún elemento o factor que no haya estado presente en los grados inferiores de una manera latente o rudimentaria. El evolucionista da por supuesto que la vida se originó de la materia inerte sin que se hubiese añadido ningún elemento nuevo a los ya contenidos en la materia inanimada. Los animales procedieron de las plantas o de una forma intermedia y no diferenciada y fueron perfeccionándose cada vez más; nada nuevo aparece en la vida animal que no haya estado presente como *Anlage*, aun en los animales más simples. Los defensores de tales teorías se sentirían claramente ofendidos si se les dijera que estaban aplicando ideas de la escolástica que ellos tanto desprecian. *Anlage* es, en realidad, el nombre alemán de *potentia* y que no indica ningún "progreso" real sobre las afirmaciones de la filosofía aristotélica.

Esta manera de ver las cosas —que nos creíamos con derecho a llamar "la perspectiva desde abajo" (**)— es el corolario inevitable del materialismo. Esta filosofía se ve obligada a atribuir a la materia todas las capacidades o potencialidades que se pue-

(*) Progress and religion. New York, 1938.
(**) Cf. *The New Psychologies*. London - NewYork, 1932.





den observar, porque, según sus principios, nada existe fuera de la materia. Pero, ¿es verdad que la perspectiva desde abajo es tan necesariamente materialista como el materialismo es necesariamente "desde abajo"? Nosotros creemos que esto no puede negarse. Cualquier empeño de explicar lo más alto por lo más bajo, ignorando así las diferencias esenciales entre los distintos niveles de la realidad, no puede menos de ser materialista. Esta forma de considerar las cosas no puede menos de proseguir su empeño de explicación cada vez más "abajo" hasta llegar al grado más bajo de realidad que conocemos. La perspectiva desde abajo termina siempre en el materialismo y no puede terminar de otra manera.

El axioma acerca de los instintos no es menor señal de una filosofía profundamente materialista que los otros axiomas que hemos examinado. En efecto, este axioma es simplemente un caso concreto de la concepción evolucionista general y de su materialismo inmanente.

Nos queda por estudiar el axioma sexto, que identifica causa y significado. Hasta aquí hemos hablado de identificación; con todo podría presentarse la siguiente objeción. Parece posible interpretar el punto de vista psicoanalítico diciendo que los instintos y el poder dinámico del material reprimido obran como causas eficientes al determinar sus manifestaciones en los fenómenos conscientes, pero que entre el contenido de este material y el símbolo particular existe una relación diferente. Respondemos que nos parece que no es este el pensamiento de los psicoanalistas ni parece compatible tal interpretación con los principios del psicoanálisis. En efecto, al afirmar que siguiendo la cadena de las asociaciones libres se revela el elemento causal, se sigue necesariamente la conclusión de que el significado y la causalidad dependen del mismo factor. De otra manera no se podría entender cómo una asociación determinada por el significado pudiera conducirnos a la causa de los símbolos de donde empezó la cadena. Así, pues, creemos que está en pie la interpretación de este axioma al afirmar la identidad de la relación de causalidad y significación. Tal identificación es posible sólo en una concepción materialista de la mente y, por consiguiente, del ente en general. Puesto que el significado determina ciertos eventos con la misma forma de determinación que existe en el mundo de la materia, el significado debe concebirse a su vez como una función de factores materiales.

La metafísica general que sirve de base al psicoanálisis es, por tanto, profundamente materialista. Si se abandona esta filosofía materialista se destruyen los mismos principios del sistema freudiano. Nadie puede, sin verse envuelto en muchas contradicciones, adoptar esta psicología y creerse aún capaz de escoger otra filosofía distinta. Ninguna otra es compatible con el psicoanálisis.

Puede suceder que el materialismo no esté necesariamente ligado a una concepción hedonística en ética, aunque generalmente ambas posturas se hallan íntimamente asociadas. De cualquier forma el psicoanálisis es francamente hedonista, pues no reconoce ningún otro fin en la conducta humana que el placer. Aun al pasar del principio del placer al de realidad, como hemos visto, el hombre sólo adopta nuevas formas de asegurarse el mayor placer posible y de evitar molestias, pero en uno y otro caso persiste su misma finalidad invariablemente. Esta concepción hedonista es una consecuencia inevitable del axioma de los instintos. Porque, en verdad, si todos los conatos, todos los deseos y todas las acciones son en último término modificaciones de las tendencias instintivas, y, por consiguiente, si la estructura esencial de las operaciones mentales permanece la misma a pesar de las modificaciones que toman las manifestaciones originales, hasta el grado de no poderse reconocer, entonces los fines que persiguen estos conatos, deseos y acciones no pueden ser en manera alguna de naturaleza distinta. Sin embargo, esta manera de concebir los fines que persigue el hombre es errónea. No es verdad, como veremos más detalladamente cuando estudiemos las relaciones del psicoanálisis con la psicología general (capítulo sexto), que todo placer es igual y de una misma clase, a saber, placer que en psicología se llama de satisfacción, y que corresponde a la satisfacción de las tendencias instintivas. Tampoco es verdad que el hombre en sus actitudes y acciones busca única y exclusivamente el placer.

Con frecuencia se ha repetido por filósofos, moralistas y la gente en general, que la naturaleza humana está depravada, que sólo busca fines egoístas y que sólo desea su propio placer, aun cuando las acciones sean aparentemente altruistas, y aun cuando impliquen sacrificios que a primera vista sólo tengan efectos desagradables y penosos. Según esto, cuando hacemos una buena acción venciendo un deseo de las "partes bajas del alma", y nos imponemos así alguna restricción a nuestros deseos sensuales, por





ejemplo, lo que hacemos es soportar un momento de incomodidad en previsión del placer que experimentaremos después con nuestra buena acción y que compensará de sobra nuestra incomodidad; o también porque tanto el disgusto que nos causa el que nuestros sentimientos no sean tan elevados como quisiéramos, como el que produce la desaprobación social de nuestros semejantes, es mayor que el que nos resulta de resistir algunos impulsos de nuestra naturaleza. Este modo de pensar es idéntico al expresado por Freud en su principio de la realidad, aunque en el fondo es anterior a Freud por muchos siglos. Al presentarlo con nueva terminología no lo ha hecho Freud más verdadero.

Una observación imparcial nos muestra que el hombre hace muchas cosas sin tener en cuenta el placer futuro. Si obra moralmente, no es porque prevé el placer que le dará la buena conciencia o por librarse de las molestias que le puede dar una conciencia mala, al menos si la idea de la rectitud moral fue en realidad el motivo eficaz de su acción. Sabemos por experiencia que el prever la molestia del remordimiento es incapaz muchas veces de apartarnos de un modo de obrar que sabemos que es inmoral. Por otra parte, sabemos también que algunas veces, aunque sólo sea excepcionalmente, hacemos cosas que prevemos nos traerán consecuencias desagradables sólo porque es recto hacerlas. Cuando arrostramos un sacrificio, no lo hacemos por un placer secreto que sacaremos de ahí ni para satisfacer alguna tendencia masoquista profunda y escondida, sino porque comprendemos que el valor alcanzado por el sacrificio supera con mucho el valor a que renunciamos.

Sin duda que se presenta con mucha frecuencia la conducta que tiene en cuenta la opinión que estamos criticando. Tampoco negamos que muchos obran moralmente, no por reconocer la grandeza de los valores que así se aseguran, sino por motivos de inferior calidad. Pero la esencia de las cosas no se determina por lo que se observa en la mayoría de los casos, sino que se hace más patente en ejemplos de más perfecto desarrollo. Nadie pensaría jamás descubrir la verdadera naturaleza humana estudiando lisiados, epilépticos y locos, aun cuando por una desgracia éstos llegasen a constituir una mayoría. De igual forma la naturaleza de las aciones morales no se puede descubrir estudiando un tipo de conducta que ha sido determinado, al menos en parte, por motivos inmorales.

Bien podemos suponer que en la vida de casi todos los hom-

bres hay momentos en que el individuo cree que debe hacer esto o aquello por más penosa que pueda resultar la acción. Hay también muchos casos en que la acción no se considera precisamente penosa y que tampoco se ejecuta en vista de algún placer que de ella puede venir. Una madre que atiende a su hijo enfermo nunca piensa en primer lugar en el dolor que le causaría la muerte de su hijo ni tampoco en el contento que experimentará al verlo corretear ya sano; piensa, más bien, en el niño, en sus necesidades, en sus sufrimientos. El verdadero amor no piensa en su propia satisfacción; *non quaerit quae sua sunt.* Y esto se puede afirmar de toda clase de amor cuando es verdadero, sea de un hijo, del consorte, de un amigo, del vecino, de la bondad, de la patria, de Dios.

Freud cierra los ojos a todos estos hechos porque concibe el amor como una forma particular de alcanzar satisfacciones instintivas. Además, nunca ha mostrado interés alguno en la psicología descriptiva ni se ha preocupado jamás de averiguar si las cosas que él llama con el mismo nombre, siguiendo principalmente la terminología del lenguaje corriente, son en verdad de la misma naturaleza.

El hedonismo del psicoanálisis es primitivo y simplón; le falta hasta los refinamientos del epicureísmo, que, por lo menos, reconocía diferencias esenciales de valores y de placeres que podían obtenerse. La moral del psicoanálisis ignora los grados y niveles de valores. Si el hombre tiene que conformarse a ciertas reglas de conducta, no es por la naturaleza de los valores a que se refieren estas reglas, sino sólo por la necesidad de la realidad y de evitar lo que le es desagradable y por el deseo de recoger, por así decirlo, una cosecha de placer tan rica como sea posible con un mínimo de trabajo.

Los psicoanalistas declaran que ellos no están interesados en la moral ni en los valores; que su tarea es la investigación científica y el prevenir y curar ciertos malestares y malas formaciones de carácter. Pero esto no es verdad. El psicoanálisis habla mucho de educación y pretende enseñar a los educadores cómo tratar a los niños normales y a los llamados "problemas". Ahora bien, la educación presupone, naturalmente, ciertos objetivos; una educación sin objetivos no es educación. El psicoanálisis no puede menos de encontrarse con problemas morales como cualquier otra acción educativa que tuviera por fin ayudar al hombre, hacerlo más capaz de enfrentarse a las dificultades de la





CULTURAL DE NICOCHEA

vida y ajustarse mejor a las condiciones actuales en que vive. Por tanto, debe haber una moral bien definida, aunque implícita, en el mundo de las ideas psicoanalíticas. Pero esta moral es necesariamente hedonista y por consiguiente extremadamente subjetivista.

El subjetivismo es otra característica de la filosofía psicoanalítica. No sería una exageración llamar solipsista a la concepción psicoanalítica. Aparentemente ni Freud ni ninguno de sus discípulos han pensando mucho en estas consecuencias. Y si acaso han pensado, probablemente ni le han dado mayor importancia al asunto porque rehusan hacer cualquier consideración o reflexión filosófica y le niegan toda importancia. Suponemos que declararán que están interesados exclusivamente en hechos empíricos y en las consecuencias inmediatas que de ellos se derivan.

Ya antes nos hemos referido a la postura de Freud y de muchos de sus seguidores que expresamente reniegan de la filosofía. Nos faltan, con todo, algunos que desean con toda seriedad poner al psicoanálisis de acuerdo con los principios de alguna filosofía. Ya hemos dicho que sólo una filosofía está del todo de acuerdo con el psicoanálisis —y, por tanto, que el psicoanálisis sólo es compatible con una sola filosofía— y ésta es un materialismo total en metafísica y un hedonismo completo en ética. Pero también se puede mostrar que la mentalidad psicoanalítica, cuando se sacan las últimas consecuencias involucradas en sus ideas, es tal que termina en un subjetivismo extremo, que desecha aun la posibilidad de la existencia y la verdad objetivas, y, consiguientemente, de todo valor objetivo.

El psicoanálisis no puede entender nada acerca de la realidad o de la objetividad. En el sistema freudiano hay un filón de las ideas de Schopenhauer más grueso de lo que se admite generalmente. Es muy probable que Freud estuviera influido por la filosofía de Schopenhauer, aunque no la estudió a fondo. Pero sobre este punto el capítulo doce nos informará después. Por ahora nos ocupamos de la crítica de la teoría más que de la exposición de sus antecedentes históricos.

A fin de situarnos en el mismo terreno del psicoanálisis no tocaremos ahora las dificultades concomitantes con la idea de "catexis", o sea, de cierta cantidad de "libido" que se adhiere, según se dice, no a un estado mental sino a su objeto. Nos referimos a esta noción como si fuese legítima.

En esta posición los objetos tienen valor en proporción a la

cantidad de catexis y únicamente por ella. Su valor les viene por haber sido cargados de una cantidad definida de libido. No son apetecibles por algún valor que tengan por su naturaleza, independientemente de la mente humana, sino que adquieren valor sólo en cuanto los deseamos. Hasta aquí esta idea no difiere de las nociones conocidas sobre el relativismo axiológico.

Catexis es sólo otro nombre para expresar esta idea o el intento de sondear más profundamente las razones por las que ciertas cosas tienen valor. Un discípulo prominente de Freud afirmó una vez que él creía en la existencia de valores objetivos, pero su afirmación está en abierta contradicción con los mismos principios de la teoría.

La concepción relativista de los valores es inevitable. Tan pronto como se conciban las cosas como dotadas de algún valor o bondad inherente a ellas por su propia naturaleza, tendrá que abandonarse toda la teoría psicoanalítica. Los valores son los objetivos de la actividad. Pero cualquier acción, según el psicoanálisis, se debe siempre a una transformación de fuerzas instintivas. Ahora bien, los instintos no tienen conocimiento de los valores ni los necesitan, porque están preordenados al bien del individuo o de la raza. Cosas o situaciones capaces de satisfacer las necesidades instintivas se hacen buenas o aparecen como tales tan pronto como la organización instintiva alcanza en su desarrollo la altura de la racionalidad o, en el lenguaje del psicoanálisis, tan pronto como se establece el super-ego. El super-ego es una peculiaridad del hombre. La diferencia esencial entre los monos más desarrollados y el hombre no ha podido escaparse a la atención de los psicoanalistas por más pequeña que la supongan. Aun Hermann, cuyo biologismo lo ha inducido a aplicar al estudio del comportamiento de los monos los mismos principios del psicoanálisis,(*) no ha llegado hasta el punto de identificar la "psicología" de los monos con la del hombre.

H. Hartmann, en su empeño de mantener la noción de la objetividad de los valores y combinarla con ideas psicoanalíticas, no ha caído en la cuenta de la base de estas ideas sobre los valores, o mejor dicho, del punto de vista implícito en la concepción psicoanalítica de la naturaleza humana. (**) Observa que el psi-

(*) *Neue Beitraege zur vergleichenden Psychologie der Primaten* (Nuevas contribuciones a la psicología comparada de los primates). Imago, Leipzig, 1936.

(**) Cf. *Psychoanalyse und Wertproblem* (Psicoanálisis y problema de los valores). Imago, Leipzig, 1929, 14.





coanálisis, en sus intentos prácticos, tiene que empezar por algunas ideas-valores definidas, v. gr., la de la salud. En su esfuerzo por devolver la salud al paciente, el analista tiene que reconocer la salud como un valor; él no crea este valor ni lo inventa sino que lo acepta. Hartmann niega también al psicoanálisis el derecho de establecer nada sobre los fines de la educación, la moral, etc. Y en esto Hartmann tiene razón. Con todo, su conclusión no se sigue. Nadie acusa a ningún psicoanalista de inventar un sistema de valores; éste no es el problema. Uno tiene que distinguir cuidadosamente entre la teoría acerca de la naturaleza y el origen de los valores, y la de su reconocimiento y aceptación.

El psicoanálisis está en un error al considerar que los valores emergen de las necesidades de la naturaleza humana; cree que las cosas reales están dotadas de algún valor porque satisfacen casualmente alguna necesidad instintiva. La crítica que hacemos de esta posición no se refiere a la actitud relativista de un psicoanalista en particular, sino al relativismo del psicoanálisis. Este relativismo de la teoría no impide que un número cualquiera de individuos reconozca algún grupo de valores. La actitud individual respecto a los valores y la predilección individual hacia este o aquel valor en particular, no tiene nada que ver con la cuestión de la génesis de los valores.

Este error básico del psicoanálisis aparecerá más claro si consideramos algunos otros campos en que el subjetivismo extremo del psicoanálisis resulta desastroso. Tomaremos al acaso tres artículos que han aparecido en la literatura "ortodoxa" psicoanalítica (en los últimos tres o cuatro años). Estos artículos ilustran palpablemente esta actitud subjetivista y sus pésimas consecuencias; al mismo tiempo ilustran el hecho de que los psicoanalistas se ciegan gradualmente por el subjetivismo hasta el punto de no ver la verdad y los hechos como son. Aquí también se hace palpable el "carácter de fe" y la naturaleza "pseudo-religiosa" de este sistema.

En un artículo sobre el Ego y el Pensar,(*) Hermann afirma que la lógica formal sólo sirve para la defensa. Esta afirmación puede tener un sentido inteligible si quiere expresarse la idea —que por cierto no es nada nueva— de que la lógica es un instrumento de la mente humana para encontrar su camino en la

(*) *International Zeitschrift für Psychoanalyse* (Revista Internacional de Psicoanálisis), 1929, 15.

realidad. Con todo, añade Hermann que la lógica ve las cosas objetivamente a través de los anteojos de un rígido super-ego idealizado. Bien podemos suponer que la objetividad corre grave riesgo si se la mira a través de tales ojos. Además, se dice que la lógica es la moralidad impuesta al pensamiento, lo cual es evidentemente lo contrario de la idea que la moralidad es la totalidad de las leyes de la conducta, de la misma manera que la lógica es el conjunto de las leyes del pensamiento.

Incidentalmente, es característico de la mentalidad del autor del mencionado artículo el creer que la lógica es el conjunto de leyes que regulan el "pensamiento", en lugar de considerarla como un sistema de relaciones formales de la verdad. Es sorprendente ver que hay tantos para quienes el análisis crítico y la refutación de ideas psicologistas, por ejemplo el hecho por E. Husserl en 1900, aún sea desconocido. Hermann parece ignorar qué es en realidad la lógica formal de que habla. Describe la posición fundamental de la lógica formal como el volverse de los datos percibidos inmediatamente por los sentidos a las representaciones colectivas, con cuyos términos, elegidos con tan poco acierto, él quiere expresar los universales, las especies, los géneros, etc., que él considera más esenciales que los individuos. Nadie debería ignorar que la lógica formal trata sólo de las nociones formales y de su orden sistemático pero que sus contenidos —uno de los cuales sería la "esencialidad"— no pertenece a la lógica formal. Sólo habla así un espíritu mal informado, aunque el autor del artículo que estamos considerando peca más bien por prejuicios que por poca información.

Pero hay algo más. Hermann avanza un poco más y establece un paralelo entre la mentalidad lógica y lo que él supone que corresponde a la mentalidad de los primitivos. El prototipo o el antepasado de los universales, según nos da a entender Hermann, es el animal "totem". La lógica no se preocupa del individuo sino de la familia o clase, y es característico del totem representar a la especie y no a un animal en particular (Hermann parece olvidar el hecho obvio de que lo mismo se podría decir de una cosa tan simple como es un nombre). La lógica busca la esencia de las cosas para ponerse en contacto con la realidad; del mismo modo el primitivo se pone en contacto con la realidad; o con la naturaleza por medio del totem; el primitivo se hace naturaleza a través del totem.

Aun cuando se pasen por alto las ideas erróneas de la cons-





titución y papel del totem y la afirmación arbitraria de que el totemismo es el estado general de la civilización primitiva, las ideas de Hermann dejan bastante extrañeza. ¿Quién le dijo a Hermann que la lógica formal es un medio de ponerse en contacto con la realidad?; ¿que la lógica formal trata de las esencias?; ¿que el primitivo necesita de un animal para ponerse en contacto con la naturaleza? Ciertamente que estos conceptos son muy extraños y carecen por completo de prueba alguna.

¿Cómo puede alguien concebir tales ideas? La respuesta está en que, según el psicoanálisis, todo lo que puede observarse en la mente humana debe referirse y derivarse de alguna situación instintiva primitiva. El que la lógica sea un sistema de proposiciones que tratan del aspecto formal de la verdad es un pensamiento que no cabe en una cabeza completamente oscurecida con la niebla del subjetivismo.

Aun Freud ha intentado lo imposible al querer derivar la negación del instinto de destrucción. Al intentarlo ha obedecido a la tendencia inherente a todo su sistema, hacia un subjetivismo exagerado y contradictorio. Si la negación se ha de referir a alguna finalidad de la naturaleza humana, con la misma razón se podría derivar de lo que llamaríamos instinto de construcción o mejor dicho de perfeccionamiento y terminación. La negación se refiere igualmente a un aserto con "no más", lo mismo que otro con "todavía no". El cadáver es la negación del hombre vivo porque éste ya no está más ahí, pero también el niño es la negación del adulto porque todavía no se desarrolla. Y aun es posible que la expectación se relacione también con la negación con más fundamento del que podría sospecharse a primera vista.

Las actividades subjetivas, como la expectación, se refieren a la negación aunque no como a la fuente de donde emana esta categoría lógica; son sólo la copia subjetiva de la realidad lógica o de un lado de la realidad trans-subjetiva, que puede expresarse y tiene que expresarse por esta categoría. En el caso de que falten cosas en este lugar, el hecho de la ausencia es evidentemente anterior a la experiencia de destruir. Aun en el reino animal el hecho de la ausencia juega su parte, aunque los animales sean incapaces de concebir algo como la negación, según se ha aclarado por algunos críticos de la noción exagerada de la "inteligencia" de los animales. El animal puede esperar encontrar su alimento en el lugar acostumbrado y no lo encuentra simplemente porque no está allí.

La experiencia de crecimiento y desarrollo es anterior a la de destrucción. Que el niño crece y se convierte en adulto, que la semilla se desarrolla hasta formar una planta y que la materia informe se convierte en algún objeto útil, todas éstas son experiencias primitivas. Pero, ante todo, esta es la experiencia de realización y la actitud de finalidad que la primera presupone. El fin supone algo que "todavía no"... Aun el instinto de destrucción —si es que existe en realidad, fuera de la mente de algunos psicólogos que probablemente se dejan engañar por un antropomorfismo inconsciente o un "horaiomorfismo" (de ὡραῖος, adulto)— no puede ponerse en acción sin algún fin o sin prever un resultado futuro. En otras palabras: la idea de Freud es contradictoria porque la misma noción de instinto en un ser racional lleva consigo la de relación con lo que aún no se realiza.

Lo que Hermann ha intentado en relación con la lógica, otro autor lo prueba en matemáticas. P. Schilder escribe sobre " El psicoanálisis de la geometría, aritmética y física". (*) Tocaremos muy brevemente este intento raro de psicología. Todo se puede reducir a las siguientes ecuaciones: contar significa dividir. La divisibilidad se comprueba partiendo, y partir se reduce a despedazar. Ergo: contar, que es la base de todo razonamiento matemático, se reduce en último término al instinto de agresión y destrucción. Aquí salta a la vista que la pasión psicoanalítica por interpretar y "reducir" cualquier actividad de la mente a una conducta instintiva primitiva, ciega a dicho autor para no ver hechos palpables. La experiencia primordial que sirve de base al contar no es ciertamente la división que resulta de destrozar en pedazos, sino la distinción que se sigue de la diversidad de los objetos que se observan. El hecho básico no es la destrucción sino la admiración por lo múltiple de la realidad, y la necesidad de darse cuenta de las cosas, de las posesiones, de los hechos y de distinguirlos por nombres o por números. Carece de probabilidad el que el hombre hubiera empezado a contar por razón del número de fragmentos en que hubiera quebrado, roto o destrozado una cosa.

Tomamos nuestro tercer ejemplo de un artículo de E. Bergler que trata de la psicología del juego.(**) "Todo juego es fundamentalmente un deseo de alcanzar amor por medio de una actitud masoquista inconsciente. De ahí que el jugador siempre perderá a la postre". ¿Por qué? —Siempre habíamos pensado que el jugador pierde a la larga por las leyes de la probabilidad y por las limitaciones de sus bolsillos. Si la idea de Bergler fuera verdad uno podría volverse un jugador afortunado y un peligro en todos los garitos sólo con que un psicoanalista le cambiase su masoquismo en sadismo. No nos importa por ahora averiguar si tal cambio es o no posible según las ideas del psicoanálisis; el suponerlo ficticiamente basta para demostrar la ignorancia absoluta de la realidad que implica tamaña afirmación.

(*) *Zur Psychoanalyse der Geometrie, Arithmetik und Physik.* Imago,
(**) *Zur Psychologie des Hasardspielens.* Imago, Leipzig, 1936, XXII, 409.





Estos ejemplos nos bastan para probar la tesis que hemos propuesto, a saber, que la mentalidad psicoanalítica se ha hecho esclava del subjetivismo hasta tal punto que se ha incapacitado para ver la realidad objetiva. Para los psicoanalistas no hay ya sino leyes de psicología; no tienen en cuenta para nada las leyes de las probabilidades; los simples hechos psicológicos no existen sino que se conforman con sus ideas preconcebidas. La lógica se entiende mal por un psicologsmo extremo que no es sino una forma de un subjetivismo errado y completamente falso.

Sin exagerar se puede describir esta actitud subjetiva diciendo que la realidad no es para el psicoanalista sino la oportunidad de satisfacer deseos instintivos; por sí no tiene importancia ni entidad alguna. La postura del hombre forzosamente es solipsista si se sacan todas las conclusiones de los principios de la idea psicoanalítica.

Naturalmente, los psicoanalistas van a rechazar este cargo declarando que está basado en una mala inteligencia del psicoanálisis. Sin duda traerán a cuento el gran papel que desempeñan las actitudes de los demás en su sistema porque la conducta instintiva, la represión y sublimación, la adaptación a la realidad y algunas otras se realizan por la influencia de otras personas. También señalarán su concepto de la identificación que también supone la influencia de otras personas, y, finalmente, hablarán de la importancia fundamental que tiene la sexualidad, o, como ellos gustan de llamarla, el amor. Pero es precisamente su actitud en relación con el amor la que mejor que ninguna otra revela la verdad del aserto que hemos hecho antes.

En rigor no es cierto que la otra persona en la teoría de Freud, sea realmente otra persona que ama y a quien se ama. Su nombre no es persona sino objeto, "objeto sexual". Nunca se dio

a la persona humana un nombre que más abiertamente desconociera la dignidad esencial y la posición particular de la persona humana. La otra persona amada o deseada es sólo un objeto entre otros muchos. Su valor depende de la catexis, de la cantidad de libido que se le atribuye de la misma forma que cualquier otro objeto recibe su significado, su importancia, su valor para el sujeto por el mismo proceso. ¿Qué queda, básica y esencialmente, para distinguir una persona humana de los otros elementos ambientales? Nada absolutamente. La persona humana ha quedado desnuda de todas sus características que la distinguen. "Las cosas tiene valor; sólo el hombre tiene dignidad". Este aforismo famoso de Kant ha perdido su sentido en el psicoanálisis. El hombre tiene su precio de igual forma que las cosas tienen precio. El precio del hombre se mide y expresa en unidades de libido.

Los psicoanalistas se sienten generalmente ofendidos cuando se les dice que su teoría es incompatible con la moral. Sostienen que no es su deseo que nadie viva inmoralmente, y señalan en prueba de ello su reconocimiento de los valores morales, como lo hace Hartmann en el artículo que hemos citado antes. Y es que a pesar de ser psicoanalistas, no dejan de ser humanos. Hasta cierto punto también tiene razón al rechazar el cargo de inmoralidad, porque su teoría no es de hecho ni moral ni inmoral sino inframoral; se mueve en un nivel en que una cosa como la moral no existe.

La moralidad empieza con el reconocimiento de la dignidad específica de la persona humana. Es un absurdo completo hablar de categorías éticas en un nivel infrahumano. Las ideas de algunos físicos que hablan de la libertad en la naturaleza influidos por ciertos resultados de la física moderna, carecen absolutamente de sentido. No podemos probar el libre albedrío haciendo referencia a las estadísticas de la física ni a la ley de probabilidades. Esto no es más que otra clase de monismo superficial. No será el materialismo crudo de 1880, pero no le aventaja mucho. El hombre, tal como lo considera el psicoanálisis, no es un ser moral. No es más moral que las partículas infra-atómicas que se mueven, según se dice, sin el empuje de una causa eficiente que las mueve. Las leyes de probabilidades no son más morales que las leyes de la causalidad mecánica. Una concepción del hombre que elimina la moral, no reemplazándola con ideas "inmorales", sino haciendo imposible el uso de las categorías éticas, no puede considerarse como una teoría del hombre. La capacidad de accio-





nes morales es tan fundamental a la naturaleza humana como la racionalidad; la primera es sólo una manifestación particular de la segunda.

La filosofía del psicoanálisis nos muestra así otro rasgo fundamental; es esencialmente impersonal. Los principios axiomáticos del psicoanálisis y su actitud general no permite que el verdadero concepto de persona tenga lugar alguno en el sistema. No es necesario referirnos a la definición clásica de la persona como una sustancia individual y racional, ni al hecho de que la racionalidad como factor que distingue al hombre no puede ser reconocida por el psicoanálisis, porque según su evolucionismo general, la racionalidad es sólo un grado superior de desarrollo de funciones instintivas. Es imposible al psicoanálisis permitir lógicamente la introducción de un nuevo factor. Veremos después que ésta es la razón del serio descuido de que se ha hecho reo el psicoanálisis. Pero aun cuando no tomemos en cuenta la definición clásica de persona y sólo consideremos lo que el sentido común y las convicciones sencillas de las gentes entienden por la palabra "persona", percibiremos inmediatamente que esta noción no está de acuerdo con las nociones características del Freudismo.

Persona significa, evidentemente, un todo que comprende muchas facetas y funciones. Estas funciones se conciben necesariamente como "de" la persona o "pertenecientes a la persona", no como elementos o partes de que se compone la persona. Por más independientes que se imaginen estas funciones en sus operaciones, por más grande que resulte eventualmente su oposición a ciertas tendencias centrales de l apersona, estarán invariablemente subordinadas al todo que les será superior, o prior, para usar las famosas palabras de Aristóteles. Aun cuando consideráramos los instintos o cualquiera otra cosa como elementos relativamente independientes ligados en unidad de persona, debería haber algo o algún poder para ligarlos y darles el carácter peculiar de función dentro del todo. Pero en el psicoanálisis no hay lugar para tal facultad unitiva. No es posible concebir que algún instinto tenga la capacidad de unir los demás instintos consigo mismo para formar un todo. Lo que forma el todo y garantiza su existencia debe estar fuera de los instintos y sobre ellos. Una filosofía que considera al hombre como un "haz de instintos", no tiene medio alguno de concebir una ligadura que los una y unifique.

La verdadera noción de persona es incompatible con el psico-

análisis. Por tanto, esta psicología se puede llamar con toda verdad impersonalista. Que esto equivale a descuidar totalmente hechos obvios e importantes, especialmente en lo que se refiere a la verdadera naturaleza del hombre, debe aparecer del todo claro con lo ya expuesto. Naturalmente que los psicoanalistas no pueden menos de hablar de persona humana porque nadie puede referirse al hombre y no ver esta propiedad básica de ser una persona. Pero al usar este término, los psicoanalistas cometen un error muy serio contra la lógica y el espíritu de su propia filosofía.



## CAPÍTULO V

# LA TEORÍA DE LA SEXUALIDAD

Aunque no es exacto que el psicoanálisis pueda identificarse simple y llanamente con un "pansexualismo", sin embargo, es evidente que la sexualidad ocupa un lugar muy prominente en el sistema freudiano, y que en el psicoanálisis se habla de lo sexual más que en cualquier otra psicología. Por esta sola razón estaría justificado dedicar un examen especial a la consideración de la noción freudiana de la sexualidad. Tal consideración es tanto más necesaria cuanto que esta noción ofrece algunas particularidades que la distinguen marcadamente de las ideas pre-científicas y de las sostenidas por otras muchas psicologías.

El instinto sexual, o mejor, el grupo de instintos sexuales, se designa en el psicoanálisis por el nombre común de libido. Al escoger este nombre no quiere expresar, el psicoanálisis, que la sexualidad sea uno de tantos instintos que por una razón u otra se han agrupado con él. Su idea es más bien que todos los instintos son esencialmente de naturaleza sexual y que no se altera esta naturaleza por ninguna modificación que sufran. Ya hemos hablado de esto al esbozar los rasgos fundamentales de la teoría psicoanalítica. La libido abarca en su sentido general todas las tendencias instintivas que se dirigen a un objeto cualquiera situado fuera del organismo. Con todo esto no se pretende debilitar el significado sexual del término libido, sino más bien subrayar la naturaleza sexual de todas las tendencias, empeños e intereses, en relación con los objetos. El hombre debe a la libido sexual cualquier capacidad de tender hacia un objeto. La catexis, o sea, la cantidad de energía mental o carga afectiva adherente a un objeto, tiene su origen en la actividad del instinto sexual.

Sería una falsa interpretación del psicoanálisis el creer que,

según esta teoría, la satisfacción obtenida al alcanzar un objeto que no guarda relación inmediata con la sexualidad, es idéntica a la satisfacción sexual. Los placeres de la amistad, de las investigaciones científicas, del éxito económico, etc., permanecen según lo que representan en la conciencia. El psicoanálisis sólo afirma que estos placeres son derivados de la sexualidad y que su capacidad de dar satisfacción se basa en la cantidad de descarga que se asienta finalmente a cargo del instinto sexual, si podemos usar esta expresión comercial. Por tanto, seríamos injustos con los psicoanalistas si los acusáramos de identificar todo placer con las satisfacciones sexuales. El entregarse a una ocupación de su gusto o el buscar determinados objetos no significa entregarse o buscar un placer sensual, pero se debe a la sexualidad y a la función que desempeña en la organización de la naturaleza humana el que el hombre sea capaz de tener y procurarse tales intereses.

Es ya claro, y aparecerá todavía más, que el único punto de vista que reconoce el psicoanálisis es el del análisis genético. La ciencia, según la concibe Freud, tiene por fin descubrir los orígenes de una cosa. La teoría freudiana de la sexualidad es, por tanto, principalmente genética. Como en otros puntos de su teoría acerca de la naturaleza y el origen de las características de la personalidad humana, también respecto de la sexualidad Freud investiga la niñez. En 1910 publicó un pequeño trabajo titulado *Tres Artículos sobre la Sexualidad*, en el que por primera vez dio a conocer, en forma sistemática y detallada, sus ideas acerca de la sexualidad infantil. Estas ideas descansan en dos clases de observaciones. El primer grupo comprende, naturalmente, las afirmaciones de personas adultas obtenidas en el análisis (En esos años aún no se practicaba, según sabemos nosotros, el análisis de los niños). El segundo, las observaciones sobre la conducta de los menores.

Si todas las tendencias hacia un objeto son libidinosas en último término, y si tales tendencias se observan también en los niños, entonces debemos presumir que el instinto sexual está en actividad mucho antes que se manifieste la sexualidad como se entiende ordinariamente. La noción de la sexualidad infantil es una consecuencia necesaria de la concepción de la "libido". Esta concepción la había elaborado Freud aún antes de la publicación del volumen mencionado, aunque el desarrollo completo de la teoría es de años posteriores. En 1911 C. G. Jung publicó su tratado *Los Cambios y Formas de la Libido*, que supone, ya en esta época, la existencia de la teoría completa.





Freud no hace referencia en su tratado sobre la sexualidad a la necesidad sistemática que hemos apuntado. Probablemente no había caído en la cuenta de la misma. Cuando se estudia una teoría en forma retrospectiva, es fácil percibir todas sus relaciones, pero a menudo es muy difícil ver conscientemente las múltiples conexiones mutuas de los diferentes elementos de la misma cuando la teoría se está elaborando. En lugar de deducir la noción de la sexualidad infantil como una consecuencia del concepto de la libido, Freud se refiere a los resultados del análisis y a las observaciones extra-analíticas. Los argumentos del primer grupo no tienen ninguna fuerza probativa para nosotros, porque, como sabemos, se apoyan en falacias lógicas y por tanto necesitan ser confirmadas por métodos no analíticos. El segundo grupo de argumentos va a ocupar ahora nuestra atención.

Al examinar estas supuestas pruebas, inmediatamente descubre el lector una mentalidad muy curiosa de parte de Freud. Declara, en efecto —y tiene buen cuidado de notar que no es él el primero que ha concebido esta idea—, que el hábito de los niños de chuparse los dedos o cualquier otra parte del cuerpo que puede coger, es un medio de alcanzar una satisfacción sexual. Escribe: "Este mamar deleitante va ligado a una absorción completa de la atención y conduce a un profundo sueño o también a una reacción motora del cuerpo... Ningún observador ha puesto jamás en duda la naturaleza sexual de esta actividad". E inmediatamente añade estas palabras: "Los que han visto a un niño dejarse caer después de tomar el pecho, lleno, con las mejillas rosadas y con una sonrisa de felicidad, deberán confesar que esta imagen persiste en la edad madura para expresar la satisfacción sexual". Freud concluye de allí que este niño ha experimentado también una satisfacción sexual.

Tal afirmación no puede menos de sorprender a un lector que no esté prejuiciado. En primer lugar, es siempre dudoso que la semejanza de expresión justifique la conclusión de que las emociones o experiencias son, en realidad, las mismas. Nuestros ojos no están suficientemente entrenados para percibir pequeñas diferencias de expresión que, al notarse, nos mostrarían que expresiones aparentemente semejantes provienen en verdad de emociones diferentes. En segundo lugar, no hay razón para negar la posibilidad de que una misma expresión vaya ligada al

sentimiento de una satisfacción causada por distintos factores. Freud presume sin más que la identidad de expresión significa identidad de experiencia. Puede ser que estuviera al corriente de la famosa teoría de James-Lange-Sergi que fue muy conocida inmediatamente después de su aparición en el último decenio del siglo XIX. La esencia de esta teoría fue expresada por William James en una forma paradójica —pues este eminente psicólogo y filósofo tenía un gusto marcado por la paradoja—, diciendo: "no lloramos porque estamos tristes sino que estamos tristes porque lloramos". Quería decir que las emociones no son otra cosa que el reflejo consciente de los cambios corpóreos. Entre estos cambios están los que nosotros llamamos la expresión. Si una emoción no es más que la suma total de los cambios corpóreos, entonces se sigue que la identidad de expresión —siempre que estemos seguros de esta identidad—, prueba la identidad de experiencia.

Las ideas de Freud iban por el mismo camino. El aspecto corporal de los fenómenos mentales le parecía el factor más importante, ya que él definía los instintos como el aparato que pertenece a la organización corpórea y que tiene sólo "una representación" en la mente. Con todo, sus conclusiones respecto a la naturaleza sexual de la satisfacción que experimenta el infante al mamar no pueden convencernos. Examinada lógicamente esta conclusión es tan válida como si dijéramos: si un individuo toma amitol se quedará profundamente dormido; entonces, si aquí tenemos un hombre profundamente dormido, podemos concluir con toda seguridad que ha tomado amitol. (*)

Freud, en realidad, dice solamente que la conducta del lactante "subsiste como determinante" y evita llamarla directamente satisfacción sexual; pero es obvio que esta determinación de la conducta de los años posteriores es posible si la misma conducta infantil ha sido también sexual. Las otras declaraciones de Freud no dejan lugar a duda sobre su pensamiento en este punto. Declara, en efecto, que el hábito de los niños en los primeros meses de su vida, de jugar con partes de su cuerpo, con sus dedos de la mano o del pie, con sus orejas y a veces con sus órganos genitales, indica la existencia y eficacia del instinto sexual. A su vez, esta afirmación presupone una interpretación previamente aceptada. Si no fuera así, sería igualmente permitido identificar el juego de sus órganos genitales con el juego de sus orejas o de sus dedos, de manera que éste fuera el modelo del otro. La afirmación de Freud resulta aceptable sólo si previamente se ha hecho de la primacía de la sexualidad un principio fundamental, o para decirlo de otra forma: las llamadas pruebas empíricas en pro de la existencia de la sexualidad infantil, como la enseña el psicoanálisis, pueden parecer pruebas sólo después que la teoría que ellas pretenden probar se ha tomado como válida. Un observador imparcial no ve más que la tendencia de mover cualquier parte del cuerpo al alcance de las manos del niño y que es capaz de moverse; la interpretación que Freud da sobre este punto es sólo un producto de su teoría. De manera que nos encontramos aquí de nuevo con una *petitio principii*, pero esta vez no en relación con toda la teoría sino en relación con los "hechos".

(*) Estas observaciones y crítica de la teoría freudiana de la sexualidad ya las habíamos hecho hace muchos años. Cf. «Psychologie des Geschlechtslebens», en *Hanbuch der vergleichenden Psychologie*, ed. por G. Kafka. Munich, 1922, vol. III.





Tal vez a alguno se le ocura argüir que estas actividades del recién nacido no pueden considerarse sexuales porque, según la definición del psicoanálisis, la libido hace relación con objetos que están fuera del organismo. No obstante, esta objeción no es válida porque la libido sólo se vuelve abiertamente hacia los objetos en años posteriores, una modificación que resulta de factores del desarrollo. Además, existe la reflexión de la libido hacia la misma persona, lo que Freud llama "narcisismo". También se dice que cualquier otro placer que el niño deriva de su actividad corporal en los años anteriores a la adolescencia y al entrar en la edad madura, es esencialmente de naturaleza sexual. Como puede verse fácilmente, esta afirmación se apoya en la misma forma torcida de razonar que acabamos de exponer.

La falta de validez de las pruebas alegadas no demuestra por sí la existencia de una cosa. Una persona puede presentar una carta falsificada para probar que se le ha prometido algo. La prueba no vale nada pero de hecho pudo haber recibido la promesa que alega. De la misma manera, la invalidez de los "hechos" presentados por Freud no nos dispensa de averiguar el problema de hecho. Por ahora no nos ocuparemos del estudio de los hechos, ni es nuestra intención oponer una interpretación verdadera a la otra falsa, sino sólo hacer una crítica. Por eso no vamos a hacer una exposición detallada de las observaciones que han hecho los modernos psicólogos de niños, usando métodos de estudio directo de la conducta infantil, y que arrojan alguna luz sobre la cuestión del desarrollo de la sexualidad y de sus con-

siguientes manifestaciones en los años anteriores a la adolescencia. No podemos, con todo, dejar de notar que lo se ha averiguado de la sexualidad pre-adolescente ofrece otro aspecto del que el psicoanálisis cree haber descubierto. (*) La escuela freudiana ha omitido muchos detalles de importancia y ha tergiversado otros. No podía evitar esto porque estudiaba todo el problema con un espíritu prejuiciado. Esto es bien patente en otros puntos de la concepción freudiana de la sexualidad.

Freud cree, además, que cualquier interés por un objeto y, *a fortiori*, cualquier interés que implique amor hacia una persona, es necesariamente libidinoso, esto es, sexual. Él no puede comprender que exista una inclinación amorosa sino bajo el influjo de un deseo sexual, bien sea que se haya desarrollado completamente o esté en un estado latente, bien sea inconfundible en sus manifestaciones o tan velado que no sea cognoscible sino por los iniciados usando métodos particulares. De ahí que no pueda concebir una relación de padre a hijo sino en términos de sexualidad. Si acaso existe la situación entre padres e hijos que el psicoanálisis describe con el nombre de "complejo de Edipo", debe interpretarse en forma distinta a la teoría psicoanalítica. (**) Hay muchas razones para dudar que las afirmaciones del psicoanálisis respecto de esta relación sean verdaderas; se apoyan en exploraciones psicoanalíticas y por tanto en todas las falacias lógicas y metodológicas características del sistema. Mientras no se presenten otras pruebas, toda esta concepción resulta muy dudosa. El psicoanálisis ha querido reforzar su posición con la mitología y la etnología, pero en este punto, Freud ha abandonado seria y culpablemente la prudencia y la actitud crítica que un hombre de ciencia debe mantener. Ya veremos que las ideas que él y su escuela sostienen en relación con la etnología, la prehistoria y la cultura son completamente falsas y se basan en una aceptación precipitada de especulaciones sin fundamento alguno.

La situación "edipal" que el psicoanálisis juzga necesaria y común, tanto en los individuos en particular como en la historia del género humano, y que supone que ha existido siempre y que cristalizó, por así decirlo, en la leyenda de Edipo, se encuen-

(*) Cf. R. Allers: *Sex-Psychology in Education*, traducido por Raemers, St. Louis, 1937, pág. 122.

(**) Véanse las valiosas observaciones de la Dra. K. Horney (que aún se considera psicoanalista) en su libro *New Ways in Psychoanalysis*, New York, 1938.





CENTRO CULTURAL DE NECOCHEA BIBLIOTECA POPULAR

tra sólo entre los griegos y en una sola tribu de Asia, según nos aseguran los que conocen de este asunto. Nos parece mucho más probable considerar la leyenda griega como un vago y remoto reflejo de algún hecho histórico concreto, y no darle una explicación psicológica universal. Después de todo, se ha visto que hay muchas leyendas que han preservado el recuerdo de algún hecho histórico. Sabemos que en muchos casos, muchos descubrimientos arqueológicos han demostrado el fundamento histórico de algunas leyendas, v. gr. la Saga de Homero. Una explicación parecida del cuento de Edipo es, por lo menos, tan probable como las elaboradas por los psicoanalistas.

Freud dice que en la niñez la sexualidad es difusa y abarca todo el cuerpo y que hay "razones erógenas" cuya estimulación da origen a sensaciones sexuales. El placer sexual se restringe más tarde a los órganos sexuales y a otras pocas partes del cuerpo por el proceso de maduración. Paralelo a este desarrollo corporal de la sexualidad existe un desarrollo psicológico que el psicoanálisis describe como la síntesis de los "instintos parciales", en un tipo de sexualidad que se observa en las personas adultas. Naturalmente que el atribuir a estas otras regiones corporales la capacidad de condicionar sensaciones sexuales se apoya en la suposición de que todo placer corporal es esencialmente sexual por su naturaleza. De esta manera, el psicoanálisis habla de un erotismo muscular, oral, uretral y anal. No vamos a discutir esto por ahora. Pero merece un examen más detenido la noción psicológica de instintos parciales.

En primer lugar, debemos observar que el psicoanálisis —aunque no exclusivamente esta escuela— encarece demasiado la importancia del desarrollo sexual en la llamada crisis de la adolescencia. Nadie querrá ni podrá negar ciertamente que la sexualidad, el despertar de los problemas sexuales y la experiencia nueva de deseos sexuales, contribuye mucho a darnos una idea general de la mentalidad y conducta de los adolescentes. Pero estudios más recientes de estos puntos han llamado la atención sobre el hecho de que el desarrollo sexual es sólo un aspecto —si bien muy notable— del período de la adolescencia. Lo principal, sin embargo, de este período es lo que podríamos describir como la consolidación de una persona definida y estable, y la característica más importante, psicológicamente, no son precisamente los fenómenos sexuales sino la inseguridad del adolescente provocada por la misma formación de su personalidad, por una parte, y

por otra, por ir entrando en un mundo nuevo. (*) Uno se forma una imagen incompleta y distorsionada de la adolescencia si sólo considera el desarrollo sexual. El psicoanálisis, por razón de sus tendencias generales, ha fijado su atención exclusivamente en el aspecto sexual y ha descuidado el estudio de los otros aspectos no sexuales de la mentalidad del adolescente. Sin embargo, su posición en este punto no es más aceptable ni mejor fundada que la que toma en otras materias.

La noción de "instintos parciales" tiene graves dificultades. Su idea básica consiste en que antes de la adolescencia o de la maduración sexual existen algunos instintos que en el mecanismo de su satisfacción no están ligados a los órganos sexuales ni tampoco integrados en un solo instinto sexual, pero que, no obstante, son de naturaleza sexual. Estos instintos parciales deben su relativa independencia, en parte, a la falta de diferenciación corporal de la sexualidad, esto es, que están relacionados indiferentemente a varias zonas erógenas del cuerpo. Algunos de estos instintos corresponden a ciertas tendencias que se ven como aspectos o rasgos de la sexualidad madura y que se supone tienen en la niñez una existencia independiente. Un primer grupo de estos instintos se ejemplifica en las cualidades sexuales que se atribuyen a la estimulación de varias membranas mucosas, como por ejemplo de la uretra. El segundo grupo comprende instintos que alcanzan su satisfacción sexual, según alegan los psicoanalistas, con miradas, con acciones crueles, con el sufrimiento corporal, etc. La idea de instintos parciales se ha sacado de la información obtenida al psicoanalizar a personas adultas. Sin necesidad de ninguna "psicología profunda" todos sabemos que hay curiosidad sexual, un placer definido al mirar cosas sexuales y que a veces el dolor se combina íntimamente con la sexualidad. Tampoco se desconoce que frecuentemente se observa crueldad en los niños y que muestran a veces una curiosidad desconcertante y que ciertamente procuran un placer somático de distintas formas. Pero la cuestión está en averiguar si la existencia de tales caracteres de la sexualidad justifica la interpretación inventada por Freud.

No hay razón alguna poderosa para considerar como sexual

(*) Observaciones más detalladas sobre este punto se pueden encontrar en nuestros libros: *Sex Psychology in Education*, trad. por S. A. Raemers, St. Louis, 1937; *Psychology of Character*, New York, ed. 1939, y *Character Education in Adolescence*, New York, 1940.





el placer que se puede derivar de infligir un dolor, sólo porque tal placer se halle ligado con la sexualidad en algunos casos anormales y hasta cierto punto también en algunos individuos normales. Queremos hacer notar, en forma incidental, que es excesivamente difícil decir donde termina la normalidad y donde empieza la anormalidad en relación con el comportamiento sexual. Si uno limita la consideración a la sexualidad solamente sin tomar en cuenta toda la personalidad, esta pregunta no tendría respuesta en muchos casos. Una sexualidad anormal es típica de una personalidad anormal, y la primera es anormal precisamente porque la segunda lo es también.

La única razón para llamar sexuales a ciertas tendencias que estrictamente no tienen nada en común con la sexualidad, se funda en la idea preconcebida de la generalidad de la libido. El psicoanálisis no puede ni aun concebir la idea de la sexualidad a la par con alguna otra cosa; sino que la pone siempre como la base indispensable de todas las tendencias o actividades que tengan relación con un objeto.

Al pretender que varias tendencias parciales se integran en un solo instinto sexual en la madurez, el psicoanálisis fue víctima, tal vez, de un principio que como un poder secreto le favoreció en sus comienzos y contribuyó no poco a su éxito. Aludimos a la idea de un "todo" como algo opuesto a la de una mera colección. Sin duda que esta idea desempeñó un papel importante en 1894 al dirigir a los padres del psicoanálisis por su camino. Entonces no tenía la fuerza necesaria ni había llegado su tiempo para romper ciertas barreras, pero este principio tuvo su acción entonces y aún la tiene ahora, como veremos cuando examinemos las circunstancias históricas que dieron origen y favorecieron el desarrollo del freudismo (Véase el capítulo XI).

Por razón de esta perspectiva "globalizadora" le pareció al psicoanálisis que el considerar la conducta sexual del adulto como el producto de la cooperación de varias fuerzas relativamente independientes entre sí, era contrario a la realidad. El instinto sexual debería abarcar todos los aspectos y manifestaciones que se observan en la conducta activada por deseos sexuales. Pero es fácil abusar de un principio verdadero; su campo puede alargarse indebidamente en la mente de quien ha conocido ya su importancia. Aunque es preciso considerar el todo y aunque esta categoría es básica a toda ciencia que trata de la vida y de la mente, no puede aplicarse dondequiera sin previa investigación de su

aplicabilidad. Si en alguna situación particular nos mueven los sentimientos de amor y de piedad al compadecernos de una persona amada, no forman por eso un todo real, sino que ambos sentimientos son vivos y ambos igualmente activos en nuestra mente. No se contradice el principio de "totalidad' al admitir que también hay meras asociaciones y agregados.

La definición y aun el reconocimiento de los instintos presenta algunas dificultades peculiares. Con mucha facilidad suele tomar el hombre una actitud antropomorfista y ver en los animales, y naturalmente también en los niños, las mismas fuerzas que él conoce o ha experimentado que condicionan su propia conducta. Para hacer esto más claro, nos referiremos al llamado instinto de destrucción, que suponen los psicoanalistas activo en los animales y particularmente en los niños. Puesto que lo que se dice de la psicología de los animales no merece confianza, ya que no poseemos un medio de comprobarlo ni podemos figurarnos lo que significa ser gato o pinzón, vamos a considerar este instinto sólo en los niños. Sin duda que los niños suelen destruir las cosas y encontrar en ello una ocupación agradable. Sin embargo, debemos no perder de vista que el término destrucción tiene significado sólo en la mentalidad nuestra, i. e. de una persona adulta, pero no en la mente de un niño pequeño.

Se puede hablar de destrucción sólo en el caso que tengamos una construcción que queremos conservar. Un individuo incapaz de apreciar una cosa en su totalidad es también incapaz de destruirla. El niño que destroza un libro o quiebra alguna otra cosa, no se entrega realmente al placer de destruir; probablemente lo mueve otro deseo completamente distinto. Si desembarazamos nuestra mente de las categorías que habitualmente usamos y vemos la situación sin prejuicios, tratando de penetrar en lo posible en la actitud del niño, probablemente obtendremos otra impresión de su proceder. El resultado de su acción es evidentemente la "creación" de algo nuevo: en lugar de un libro tiene un buen número de pedacitos, en lugar de una sola forma cerrada que quizá ya le cansó, le resultan ahora muchas cosas, cada una de las cuales presenta una figura nueva e interesante. Es posible y quizá sea lo más probable, atribuir esta conducta del niño a un instinto de creación más bien que al de destrucción.

El deseo de crear, que sin duda es una característica esencial de la naturaleza humana, tropieza con muchas dificultades en el niño, que no sabe nada de materiales ni de técnica y que aún no





tiene experiencias ni habilidades. Hay, en verdad, una relación muy estrecha entre el conocimiento del material y el pasar del simple juego o diversión con una cosa a los primeros intentos por hacer algún "trabajo" con ella. (*) Pero el trabajo es imposible sin algún conocimiento de las propiedades del material. Además, el construir requiere un grado superior de facultades intelectuales que el simple "destruir".

No pretendemos haber dado con estas breves insinuaciones una explicación del todo satisfactoria del acto llamado destrucción en los niños; pero sí creemos haber mostrado que, por lo menos, es posible otra explicación de la que suele darse. El hecho de que tal explicación sea posible nos previene para no aceptar *prima facie* el aspecto de una conducta instintiva como base suficiente de esta teoría.

El psicoanálisis considera el instinto de destrucción, si es que entendemos sus afirmaciones correctamente, como una manifestación especial del instinto general de agresión. Pero podemos dudar de si esta noción es tan cierta como los analistas pretenden. Podríamos hablar del instinto de agresión si tomáramos esta palabra en su sentido más literal como significando simplemente acercarse; *aggredior*, de hecho, sólo significó dar pasos hacia una cosa, acercarse. Ahora que aun en latín la palabra agresión ya llevaba la connotación de hostilidad. De cualquier manera, es muy posible que al atribuir a los niños el instinto de destrucción caigamos de nuevo en un antropomorfismo impropio, o mejor dicho, en un horaiomorfismo.(**) Notamos, aunque sea incidentalmente, que los esfuerzos que ha hecho la psicología comparativa para desembarazarse de antropomorfismos no ha tenido muchos resultados; se olvida frecuentemente que términos como el de agresión llevan consigo una interpretación que presupone desde el principio nuestra experiencia personal.

Por las dificultades que hemos mencionado, podemos concluir que no es un hecho indudable que los varios instintos, que, según el psicoanálisis, son vitales en el niño, formen un grupo especial por ser todos libidinosos. Estas son meras suposiciones o interpretaciones, probables si se las quiere considerar así, pero no hechos comprobados fuera de toda duda. Y aun cuando las dificultades mencionadas fueran resueltas y se consideraran de

(*) Cf. Ch. Buehler: *Kindheit und Jugend* (Niñez y Juventud), 3ª ed., Leipzig, 1931.

(**) Véase la página 146.

poca importancia, aun así resulta siempre dudoso si se gana algo realmente introduciendo la noción de instintos parciales. Se dice que los instintos parciales se integran en una sexualidad completa y que modifican las manifestaciones de ésta según su relativa intensidad. Esta sexualidad del todo desarrollada contiene, según dicen, los instintos de curiosidad sexual, de exhibicionismo, de agresión y su actitud opuesta, y tal vez otros más. La gratificación que estos instintos reciben por una conducta correspondiente contribuye a la suma total de satisfacción sexual.

Ahora bien, tal satisfacción sexual sólo es posible obtenerla si se establece una relación con otra persona. Y no hay manera de establecer tal relación sino "poniéndose en contacto" con ella, buscándola o mirándola, o dándosele a conocer, desplegando alguna "agresividad" y permitiéndole que la tenga igualmente respecto de nosotros. ¿Acaso hacen algo más los psicoanalistas que traducir al lenguaje de su teoría estos hechos conocidos? El llamar a estos tipos de conducta instintos parciales de la sexualidad, ¿no dicen algo más fuera de que el hombre para "poder pescar" a esa otra persona necesita usar las mismas facultades o potencias que necesita para coger algún objeto? Podríamos definir los supuestos instintos parciales o aspectos de la conducta sexual adulta como las simples manifestaciones de ciertas habilidades, hábitos, instintos, si se quiere seguir usando este término, que guardan alguna conexión con la sexualidad. Sólo podrían llamarse sexuales en sí mismas si se aceptara previamente la teoría que toda tendencia hacia un objeto es esencialmente "libidinosa".

Ya hemos observado antes que la concepción freudiana pudo haberse originado del hecho de haber percibido, aunque vagamente, la necesidad de sobreponerse a una manera demasiado "analítica" de ver las cosas de la vida y de la mente. No cabe duda que el análisis puede ir demasiado lejos, y la psicología freudiana es un ejemplo patente de esto. Pero hay otra tendencia básica en la mentalidad psicoanalítica que pudo haber tenido su influencia en la forma particular en que se presenta la teoría de la sexualidad. Esta tendencia va relacionada con la primera que hemos mencionado aunque no se identifica con ella. Podríamos llamarla la actitud monista. El monismo es después de todo un intento de simplificar la realidad más allá de los límites fijados por los hechos objetivos. Así se reduce lo complejo a lo simple: todo es una y la misma cosa aunque sean varios los aspectos que pue-





dan tener. La teoría de la sexualidad se simplifica también si se supone que los fenómenos que se experimentan como relacionados, directa o indirectamente, no son otra cosa que manifestaciones puramente sexuales de los instintos. Si los "instintos parciales" fueran partes o rudimentos de la sexualidad, como supone Freud, entonces tendría que admitirse que en la psique humana hay otras potencias además de la sexualidad. Pero tan pronto como esto se admitiera se desplomaría todo el edificio del psicoanálisis, pues los instintos del ego y de la muerte no tiene que ver nada con el mundo objetivo. Este colapso es inevitable desde el momento en que el psicoanálisis se apoya en el supuesto de la unicidad de la libido. Si existen otras tendencias no sexuales relacionadas con el mismo objetivo, el concepto freudiano de la libido no puede mantenerse.

La teoría freudiana de la sexualidad infantil, uno de los puntos que provocó particularmente la ira de sus adversarios, no salió de los hechos sino de la necesidad inmanente de la teoría general. Freud tenía que adoptar esta posición para evitar la contradicción consigo mismo.

Algunas veces los admiradores del psicoanálisis preguntan a sus críticos: ¿Qué teoría tiene usted que proponer si rechaza la nuestra? ¿No es mejor aceptarla por lo pronto como hipótesis de trabajo, aun cuando usted crea que no está del todo conforme con los hechos? (Probablemente los psicoanalistas rígidos nunca dirían esto último porque están persuadidos de que ellos poseen toda la verdad y que el no querer pensar como ellos se debe a factores inconscientes. Sin embargo, de cuando en cuando se encuentran psicoanalistas que condescienden en hablar así). A esto replicamos que es preferible no tener teoría alguna a tener una falsa, pues mientras estamos sin teoría definida podemos esperar encontrar una que esté conforme con los hechos. Pero una teoría falsa obstruye el camino de la verdad. La ignorancia es un mal mejor que la pseudo-verdad.

En toda discusión sobre la teoría freudiana de la sexualidad hay un punto fundamental: el lugar y papel que se concede a la sexualidad en la totalidad de la naturaleza humana. Y aquí nos referimos no al espacio que tiene la sexualidad en la vida consciente ni a la cuestión de si debe o no darse tanta importancia a los sentimientos y experiencias sexuales, sino al problema mucho más serio de la función de la sexualidad en la estructura y constitución de la persona humana como tal. Freud no dice

que debemos buscar más placeres sexuales aun cuando sostiene que la "represión" de la sexualidad tiene en algunos casos resultados perjudiciales; ciertamente él hace mucho hincapié en la "sublimación" por la que la libido es desviada de sus objetivos inmediatos y, por así decirlo, crudos, y es dirigida hacia otras finalidades, por ejemplo, la ciencia y el arte. Pero todas estas cuestiones pertenecientes a la moral, a la vida práctica o a la conciencia no son el punto clave para la evaluación del psicoanálisis como sistema, como teoría de la naturaleza humana y como antropología filosófica, ya que de hecho a esto se reduce el psicoanálisis. El problema real es la posición que ocupa la sexualidad en la totalidad de la persona humana, según la antropología freudiana.

Según el psicoanálisis, la libido es la gran fuerza motora que empuja al hombre a superarse e interesarse y adherirse a objetos fuera del ego, bien se trate de cosas reales o de personas, ideas o valores. Como ya hemos visto, el interés, la verdad y el valor no residen en el objeto por razón de su naturaleza o por pertenecer a tal o cual clase de seres, sino únicamente por su relación con la libido. El valor de un objeto depende de la cantidad de satisfacción que su realización puede dar al instinto libidinoso. Por eso se verá que en el psicoanálisis la sexualidad o la libido es el factor más importante y decisivo de la naturaleza humana. Cualquier relación con el non-ego está determinada por la libido y por las relaciones mutuas de este instinto con los objetos.

También nos dicen los psicoanalistas que la conducta libidinosa de la primera infancia determina todas las reacciones posteriores de la misma. Es así que todas las reacciones respecto a los objetos dependen de la libido. Luego tenemos que concluir que la conducta libidinosa de la infancia y todas las influencias que moldean la sexualidad, puesto que aquélla depende de éstas, constituyen el patrón conforme al cual se desenvuelve toda la conducta de los años posteriores. Así lo afirma expresamente C. G. Jung en su voluminoso libro *Cambios y Formas de la Libido*, para no referirnos más que a una obra. Este libro fue publicado en la revista editada por el mismo Freud y pertenece, consiguientemente, al período en que Jung era aún reconocido por Freud como su discípulo. Ya se sabe que Jung, posteriormente, desarrolló sus propias ideas, que Freud desaprobó, de cuyo conflicto surgió la separación de Jung del psicoanálisis. En el libro psicoanalítico que hemos mencionado, Jung dice que la sexualidad da





el patrón o ejemplar para el desarrollo de la personalidad; por eso él llama la sexualidad y sus fases sucesivas *vorbildlich* (ejemplar), por razón de la forma que adquirirá la personalidad en años posteriores.

Esta observación de Jung pertenece aún a las primeras fases del psicoanálisis, pero anticipa claramente lo que será expresado más explícitamente después, en especial con el concepto del "id", que abarca esencialmente la sexualidad como estructura instintiva. El "id", aunque sean ocultas sus operaciones o se manifiesten muy poderosos sus reflejos en otros niveles de la personalidad, es y será siempre la gran reserva de fuerzas que determinan la naturaleza y las modificaciones especiales de la persona humana. El instinto sexual es el que determina la personalidad y no la personalidad la que influye en el instinto, con excepción, naturalmente, de las inhibiciones que provienen del super-ego. Mas estas inhibiciones son, por así decirlo, artificiales, porque provienen en último caso de la identificación, y, por tanto, de asumir actitudes que originalmente eran extrañas y aun en cierto sentido antagónicas a la verdadera personalidad. A los ojos del psicoanalista, la personalidad no es la que posee la sexualidad sino la sexualidad lo que posee la personalidad.

Se atribuye a la sexualidad cierta independencia extraña de lo que una psicología ingenua llamaría la personalidad. Recibimos la impresión de que por más fuerte que sean los impulsos y tentaciones sexuales, hay aún alguna manera de reaccionar contra ellos, o mejor dicho, de hacerlos obedecer nuestra voluntad consciente y conformarse a sus fines. Pero esta idea es considerada por los psicoanalistas como una ilusión o engaño; cuando creemos que estamos resistiendo a la sexualidad, estamos en realidad favoreciendo sus fines, bien que éstos están perfectamente disfrazados.

En esta materia hay un punto al que los psicoanalistas jamás han querido conceder importancia. La sexualidad podría muy bien ser una "expresión" de ciertas actitudes o tendencias no sexuales como cualquier otro aspecto de la conducta humana. (*)

(*) No podemos exponer detalladamente aquí los hechos que favorecen esta interpretación ni discutirla más largamente. Ya lo hemos hecho en la *Psicología del sexo*, antes mencionada (cf. pág. 157), y también en *Psicología del Carácter* y en *Psicología del sexo y Educación*. La Dra. Horney, a cuyo libro hemos hecho alusiones anteriormente, hace también observaciones que están de acuerdo con las nuestras.

No puede haber duda alguna sobre esto si se quiere mirar los hechos sin prejuicio alguno.

Es muy instructivo considerar las razones por las que esta idea no pudo germinar en la mente de Freud y que resulta completamente inaceptable a su escuela. La noción de expresión, que es básica en cualquier otra psicología, apenas figura entre los términos usados por el psicoanálisis; en parte la reemplazan con la noción de símbolo. Pero aunque una expresión es en cierto modo un símbolo, no todo símbolo es necesariamente una expresión. Hablamos ciertamente de palabras como expresión del pensamiento y de alguna otra señal, por ejemplo, la bandera para expresar que el almirante está en el barco. Pero en este caso el uso de este término no es enteramente el mismo que cuando decimos que el enrojecerse expresa vergüenza o que algún gesto particular expresa desprecio. El término general que podría abarcar todas estas formas, pues hay varias, es el de significado. La noción fundamental de señal es tan poco considerada por el psicoanálisis como la de expresión. Todas estas cosas se resumen en la idea de simbolización. (*) Según el psicoanálisis, un símbolo es producido por el elemento ahí simbolizado, esto es, por la fuerza instintiva, y recibe su carácter particular del hecho de estar cargado con una cantidad definida de energía mental. La mera relación lógica de señal y cosa significada es algo que el psicoanálisis no puede tomar en cuenta porque las relaciones lógicas son consideradas como símbolos de constelaciones dinámicas. Sin embargo, expresión se refiere primaria y lógicamente a lo que se expresa; sólo por esta relación se puede llamar expresión. La relación causal se sobreimpone, por así decirlo, a la relación lógica. Estas dos relaciones no son una y la misma cosa, aun cuando coexisten en uno y el mismo fenómeno. No debe confundirse el ser causado por algo y el ser expresión de algo.

De esta manera, todos los fenómenos de conducta —tomando

(*) Por la falta de claridad y de análisis de términos no es posible reemplazar simplemente el término «símbolo», que en verdad es un término poco feliz, por el de «expression psychique» como quiere Dalbiez, de cuyo libro diremos algo más después. En primer lugar, hay símbolos, si es permitido llamarlos así, que no son mentales, por ejemplo, los disturbios neuróticos de funciones corporales. En segundo lugar, debería uno analizar previamente los distintos sentidos de todos estos términos. Para hacerlo es indispensable tener en cuenta el estudio hecho por E. Husserl sobre significación (Anzeige) en su libro *Logische Untersuchungen* (Investigaciones Lógicas), 2ª ed., Halle, 1913, vol. I, págs. 23 y sigs.





esta palabra en su sentido más amplio—, son expresión de algo, además de ser algo en sí mismos. Esto es más visible en el lenguaje. Una palabra o una proposición significa una cosa o un hecho; al mismo tiempo descargan una reacción por lo que Buehler llama apelación, y expresan el humor de la persona, su personalidad, actitudes, intenciones y cosas parecidas. (*)

No hay duda de que la sexualidad y sus manifestaciones dependen de factores instintivos, pero no exclusivamente, porque otras "partes" de la personalidad toman también algunas veces un papel importante en las mismas. Pero aun cuando el instinto fuera la única causa de estos fenómenos, esto no invalidaría la afirmación de que también son una expresión. Ahora bien, la expresión no es nunca de una sola idea o sentimiento o genio; la expresión es siempre de toda la personalidad, y ésta se expresa en la sexualidad lo mismo que en otros tipos de conducta. Así que la conducta sexual depende no sólo de la naturaleza, intensidad o tipo de sexualidad, sino de toda la personalidad a la que pertenece también la sexualidad. Es, tal vez, sólo una disputa de palabras si se quiere distinguir entre sexualidad y sus manifestaciones, haciendo depender estas últimas de toda la personalidad y pretendiendo que la primera resulta sólo de la constitución corporal y condiciona la personalidad como factor preexistente. Por lo menos las manifestaciones de la sexualidad deben considerarse como expresiones o se tiene que tener en cuenta que son también expresiones.

La posición del psicoanálisis podría describirse diciendo que la personalidad depende de la sexualidad y es constituida por ella. Qué tipo de persona es uno, depende de la clase de sexualidad que tenga y de las influencias a que ha estado sujeta esta sexualidad. Pero parece más verdadero decir que la clase de sexualidad que una persona tiene y ha desarrollado, depende mucho más de la clase de persona que es.

Debe tenerse siempre en cuenta que existen mutuas interrelaciones. Es un error no ver en la sexualidad más que un modo peculiar de expresión de la personalidad. Pero todavía es mayor el error si se sostiene rígidamente el punto de vista opuesto, o sea, la forma en que el psicoanálisis considera estas cosas. Podemos concluir que el psicoanálisis pierde de vista puntos esenciales de la vida humana y que por tanto entiende mal muchas cosas.

(*) K. Buehler: *Sprachtheorie* (Teoría del Lenguaje), Jena, 1934.

CAPÍTULO VI

# EL PSICOANÁLISIS Y LA PSICOLOGÍA

El psicoanálisis es aclamado por muchos como la forma nueva de la psicología. Creen que es el progreso más importante que ha hecho la ciencia de la mente humana. No sólo la escuela freudiana en el sentido más estricto de la palabra, sino también muchos psicólogos, sociólogos y psiquíatras proclaman las ideas de Freud como el camino real que conduce al verdadero entendimiento de los procesos mentales, de la personalidad completa, de su conducta y de sus relaciones sociales. Aunque no afirman explícitamente que cualquier otra psicología carece prácticamente de todo sentido y no contribuye con nada verdaderamente útil para el conocimiento del hombre, con todo, su convicción general es que la psicología no existía antes de que fueran introducidas las ideas freudianas.

Debemos averiguar el derecho que tienen para hacer afirmaciones tan arrasadoras. En primer lugar debemos notar que aunque fuera muy grande el progreso alcanzado por el psicoanálisis, no puede reivindicarse todo el campo de la psicología. El psicoanálisis es esencialmente un estudio de la genética y de la dinámica pero no puede llamarse en ningún sentido psicología descriptiva. Desde luego que el psicoanálisis tiene pleno derecho de escoger su campo de trabajo; la especialización es una característica general del progreso de la ciencia moderna. Pero ningún especialista puede con derecho ignorar ni menospreciar el trabajo de otros especialistas. Debe, por el contrario, prestar cuidadosa atención a los hechos comprobados por otros métodos distintos del suyo.

El psicoanálisis muestra poco respeto a la psicología descriptiva, considerándola incapaz de descubrir lo que los freudia-

nos juzgan que es la verdadera naturaleza de los fenómenos mentales. Esta verdadera naturaleza la explican ellos en términos de un dinamismo biológico. Aun cuando el psicoanálisis estuviera en lo correcto en cada uno de sus asertos, tendría todavía que considerar las descripciones que suministra la psicología común. Una teoría científica se esfuerza por explicar todos los fenómenos observados. Para poder estar en condiciones de dar tal explicación debe empezar por aceptar y comprobar estos mismos fenómenos. Las operaciones de la razón humana, había dicho hace mucho tiempo Aristóteles, consisten en combinar y dividir. Una teoría es tanto más útil cuanto más extenso es el campo de la realidad fenomenal que cubre y cuanto mayor es el número de fenómenos aparentemente diferentes que puede abarcar bajo un solo punto. Pero ninguna teoría puede jamás desechar la diversidad de los fenómenos. Para tomar en serio una teoría que da una explicación uniforme de gran diversidad de fenómenos, tiene primero que demostrarnos cómo y por qué razón se origina la diversidad de fenómenos del principio general que formula. En psicología como en cualquier otra ciencia, una teoría genética es legítima sólo cuando se cumple esta condición.

Muchos fenómenos de la vida mental no caen bajo la observación del psicoanalista. De ahí que muchos autores de la escuela freudiana están conformes en admitir que el análisis no es toda la psicología; pero hay otros que creen sinceramente que el psicoanálisis no sólo es la última palabra en psicología sino que también es capaz de atacar cualquier problema que pueda surgir en la vida mental. Esto es una enorme y manifiesta exageración. La vida mental depende de otros factores además de los que menciona Freud con los términos de dinámica, topología y economía. La cuestión del origen o causa no agota toda la multitud de problemas psicológicos.

Hay algunas objeciones serias que se deben presentar contra el psicoanálisis en nombre de la psicología descriptiva. Creemos que no es necesario ni propio el justificar aquí con extensión el método descriptivo en psicología, aunque nos damos perfecta cuenta que hay muchos autores que opinan que la descripción no es "científica", porque no expresa los fenómenos en términos cuantitativos y porque sus resultados no pueden controlarse con métodos experimentales. Respondamos en general e incidentalmente que estas críticas no hacen al caso, porque olvidan que aun la psicología "objetiva", como el "behaviorismo" y la reflexo-





logía de los psicólogos, o mejor dicho, fisiólogos rusos, tiene que basarse originalmente en la introspección. Si no pudiésemos fiarnos del conocimiento que tenemos de nuestra propia mente, por medio de la introspección, la conducta y otras palabras por el estilo carecerían completamente de sentido. Sabemos lo que es la conducta porque sabemos que nosotros somos los que nos conducimos en una forma u otra. Por más "objetiva" que se quiera hacer la psicología no podrá desentenderse absolutamente de la introspección.

Pero aun cuando se rechazara la introspección por su falta de objetividad y otras razones parecidas, hay con todo algunos hechos que son universalmente reconocidos. No puede negarse que existe diferencia entre percepción e imaginación y entre éstas y el pensamiento, ni que la emoción es un fenómeno diferente del juicio y que los esfuerzos, conatos y todas las formas de estados orécticos son fenómenos *sui generis*. Una teoría psicológica puede muy bien tratar de "reducir" estas distintas clases de fenómenos mentales a uno o a algunos pocos elementos que al combinarse producen los estados que conocemos como esencialmente diferentes. Esta idea de estados diferentes pudiera ser un error así como era errónea la creencia del movimiento del Sol alrededor de la Tierra. Pero si en realidad esta impresión es un error y es común a todos los hombres, le toca a la ciencia demostrar por qué existe tal error y qué causas lo producen.

Hubo un tiempo en que la psicología creyó en la filosofía sensista y trató de explicar cada uno de los fenómenos mentales simplemente como combinaciones peculiares de sensaciones. Se vio después que esta teoría era contraria a los hechos e incapaz de dar una idea satisfactoria de los estados mentales. La psicología sensista nunca pudo explicar las peculiaridades de esos estados mentales "más altos" que, según aseguraba, consistían en combinaciones de sensaciones. Tampoco pudo explicar jamás cómo y por qué existen tales complejos de sensaciones. Una teoría psicológica de este tipo es muy fácilmente víctima de simplificaciones cómodas. Las teorías simplistas tiene un atractivo especial para la mente porque ofrecen algunas ventajas. Además, es una idea aceptada en general que la realidad es esencialmente simple y que, por tanto, en cuanto más simple es la teoría, más cerca se encuentra de la realidad y de la verdad. Esta creencia ha sido un móvil muy eficiente para el adelanto de la ciencia, pero al mismo tiempo es peligrosa por ser un arma de dos filos. Nadie

puede asegurar con anticipación si la realidad en un caso particular es simple o complicada.

La tendencia de simplificar excesivamente ha causado muchos estragos; ha dado origen a los absurdos del monismo. Por mucho tiempo ha cegado los ojos de los científicos para no ver la diferencia esencial entre materia y espíritu. Se encuentra también en el fondo de la mentalidad de "nada más que", que caracterizó tan extensamente el siglo XIX. La ciencia moderna, tan amante del principio de simplificación y unificación, se refiere algunas veces a aquel dicho antiguo que se atribuye a Guillermo de Occam, aunque no consta con qué derecho: *principia praeter necessitatem non esse multiplicanda* (no debe multiplicarse el número de principios sin necesidad). Pero quien quiera que haya sido el que inventó este dicho, tuvo buen cuidado de limitar su aplicación por otro que se olvida muy frecuentemente: *principia praeter necessitatem nonte mere esse minuenda* (el número de los principios no debe disminuirse temerariamente). Si es justo buscar la unidad en la diversidad, no por eso es menos necesario aceptar la diversidad tal como es, y buscar la razón de su existencia. Si resulta imposible descubrir el principio de unidad que permite reducir todos los fenómenos que parecen distintos a una sola base, no debemos hacer otra cosa que aceptar simplemente el hecho de la diversidad. No tenemos derecho a desconocer los hechos para satisfacer nuestro deseo de unidad y simplicidad.

Nosotros descubrimos dentro de nosotros mismos diversos estados mentales que sentimos difieren en su naturaleza y son irreductibles a un elemento común. Ninguna psicología ha podido encontrar hasta ahora una explicación satisfactoria de esta diversidad. Todos los intentos de explicar ésta no han pasado, en realidad, de meros postulados, que no se basaban en los hechos sino en los deseos, no en las ciencias sino en conceptos metafísicos prejuiciados. Pero los hechos exigen que se les respete; no pueden descartarse así como así. Una teoría que no toma en cuenta los hechos, ya sea aceptándolos simplemente o explicándolos eventualmente, no tiene derecho a llamarse ciencia. Ahora bien, el psicoanálisis es culpable de descuidar algunos hechos, al menos en algún punto; de otros hechos no es capaz de dar explicación alguna.

Según la teoría de Freud, el hombre no tiene más que una finalidad en su conducta, a saber, buscar la cantidad mayor de satisfacción, o mejor dicho, del placer peculiar que resulta de la





satisfacción de los deseos instintivos. El llamado principio de la realidad, del que ya hemos hablado en un capítulo anterior, es de hecho un simple método particular de alcanzar el placer de satisfacción; no implica una actitud esencialmente diferente; sólo toma en cuenta los obstáculos que presenta la realidad y suministra una técnica mejor para lograr su satisfacción. Esta idea freudiana presupone que el placer es absolutamente uniforme, lo que es contrario a los hechos.

Sin duda es cierto que el hombre busca el placer, o la felicidad, según la fórmula mucho más exacta de los antiguos filósofos. Esto lo han afirmado todos los filósofos que han estudiado la naturaleza humana, Aristóteles y Santo Tomás, San Anselmo y Duns Scotus, Kant lo mismo que Shaftesbury. Pero el término felicidad no es unívoco; hay muchas clases de felicidad que difieren entre sí no sólo de grado sino también en especie. La felicidad que experimenta un niño cuando le dan dulce no es la misma que experimenta un sabio al encontrar la solución de un problema espinoso; ni el estado de felicidad es el mismo en el sabio cuando pone la última palabra a un manuscrito que cuando está oyendo una sinfonía de Beethoven.

El pensamiento psicoanalítico implica que el placer es absolutamente uniforme. Todo placer se reduce, en último término, a la satisfacción instintiva, y, por tanto, es el mismo básicamente en todos los casos y en todos los tiempos.

La psicología descriptiva ha señalado por lo menos tres clases de placer tan distintas entre sí que no pueden reducirse a un común denominador; difieren en calidad y también en su desarrollo, así como en la reacción que provocan cuando han pasado. Buehler ha distinguido tres formas de placer: el placer de función que se observa bien en el niño que juega; el placer de satisfacción, que se ilustra con la satisfacción del hambre o el apetito sexual, y el placer de creación, que produce la terminación de cualquier trabajo. Mueller-Hermaden se ha esforzado en mostrar que hay otras clases de placer además de estas tres. Para el fin de nuestra presente discusión, nos basta considerar las tres clases señaladas por Buehler.

No es necesario ni provechoso considerar las relaciones que existen entre estas tres clases de placer y los instintos o urgencias, o, en general, las tendencias orécticas que les sirven de base. Sabemos simplemente que son diferentes. Difieren en la calidad del agrado que se experimenta; difieren en la forma en que

la intensidad crece, persiste y decrece con el tiempo; difieren también en la relación temporal y en la relación de intensidad respecto a las fases precedentes y subsecuentes de desagrado. El placer de satisfacción, por ejemplo, se caracteriza por el aumento gradual de tensión, que se hace cada vez más aguda y que en sí es agradable, no obstante cierta nota de inquietud que se le asocia; llega al climax y luego es reemplazado prontamente por otro estado de la mente que es un plácido descanso o indiferencia, o un hastío actual.

El placer de función es de naturaleza completamente distinta. También éste sube en forma gradual, aunque ordinariamente empieza a un nivel más alto y se mantiene así durante toda la situación. Pero lo que lo caracteriza es que la actividad que engendra este placer —por ejemplo, jugar— no lleva por fin un momento particular de satisfacción, sino que continúa produciendo este placer indefinidamente. El juego no busca una situación final de satisfacción; podría decirse que verdaderamente no tiene otra finalidad fuera del juego mismo. Algunas actividades que llamamos también juegos son algo distintas. Esto es particularmente cierto de aquellos juegos en que el deseo de ganar y el fin de alcanzar la "actitud de triunfo" (Janet) modifica la clase del sentimiento emocional. Pero el verdadero juego no busca otra finalidad distinta del juego mismo; por tanto, la curva del placer no muestra un climax pronunciado y continúa a un nivel más o menos uniforme. Un niño que está jugando nos da la impresión de que podría seguir jugando indefinidamente si no fuera por alguna interrupción o fatiga. Si acaso se ve forzado a dejar de jugar por la fatiga, abandona su ocupación con pesar, manifestando así que no ha alcanzado una satisfacción final.

El placer de creación es diferente de las dos formas que hemos mencionado. Frecuentemente se desarrolla a través de fases de un carácter claramente desagradable, de duda y de lucha contra varias dificultades, hasta que sube rápidamente alcanzando una *attitude de triomphe* cuando se ha realizado el trabajo. Así dura por algún tiempo y hasta puede crecer todavía más para luego desaparecer gradualmente o dejar una sensación de vacío.

Tal vez el placer de contento después del desempeño de un deber podría añadirse como una cuarta forma de placer, distinto tanto del placer de satisfacción como del de creación. Si fuéramos a extendernos más en estos puntos de psicología descriptiva, podríamos mencionar algunas modificaciones curiosas de ac-





titud. Una situación que originalmente debería terminar en el placer de satisfacción puede transformarse y producir más bien una satisfacción de función. Así, por ejemplo, el satisfacer el hambre da origen ordinariamente al placer de satisfacción pero el placer que experimenta un glotón resulta más bien un placer de función.

Con todo, tales modificaciones y combinaciones no son un argumento contra las evidentes diferencias fenomenológicas de las varias clases de placer. El psicoanálisis sólo conoce una clase porque hace toda orexis originalmente instintiva. Aun después de la "sublimación" o transformación de los conatos primitivos instintivos, la naturaleza del placer que se deriva de la satisfacción de las tendencias instintivas es la misma. No puede ni imaginarse siquiera una transformación en que los instintos, aunque transformados o enmascarados, pudieran ser capaces de producir una nueva forma de placer completamente opuesta a su naturaleza. Esto es más cierto en el psicoanálisis porque esta teoría no reconoce ningún instinto fuera de los de "la libido", del ego y de la muerte, como se ha discutido ya antes con amplitud. Alguna otra psicología de instintos que reconociera un mayor número de tendencias primitivas instintivas, como por ejemplo, la psicología de Mac Dougall, podría capotear las dificultades que hemos mencionado. Una psicología tal podría introducir la noción de los instintos que producen otro tipo de experiencia placentera, como es el caso en la psicología de Mac Dougall que admite entre otros instintos, el de jugar. (*) Pero el psicoanálisis no concede la existencia de otros intintos; si hay varias manifestaciones, éstas se deben a modificaciones secundarias de los instintos originales que conservan siempre su verdadera naturaleza.

Sería extremadamente difícil al psicoanalista dar una explicación satisfactoria de la existencia de estas otras formas de placer. Naturalmente que se cree sin obligación de dar tal explicación porque la descripción y las diferencias fenomenológicas es algo que le tiene sin cuidado. Freud mismo no puede menos de observar el hecho del juego, pero lo único que le parecía de im-

(*) Con todo, parece que las diferencias esenciales entre las distintas clases de placer crean algunas dificultades. Se podría dudar de si es posible colocar en el mismo nivel instintos que condicionan tan diferentes estados emocionales. No puede uno menos de sentir que la noción de los instintos necesita mayores aclaraciones. Al colocar el «instinto de jugar» al mismo nivel que el instinto de preservación se hace alguna violencia a los hechos.

portancia era averiguar cuáles eran las fuerzas instintivas que toman parte en esta acitividad, y nunca se preocupó de saber en qué consistía el juego como fenómeno. De ahí que la teoría psicoanalítica del juego deja mucho que desear.

La idea de que hay solamente una clase de placer y que todas las variedades que pudieran observarse deben reducirse a esta única clase, a saber, el placer da satisfacción, hace al psicoanálisis culpable de un grave descuido de los hechos. El problema que se presenta a los psicoanalistas es serio. Si no se le puede encontrar solución según los principios del psicoanálisis, o ésta no puede expresarse en términos de la psicología freudiana, entonces la posición del psicoanálisis es precaria. La naturaleza peculiar del placer que no es de satisfacción, no nos permite limitar las fuerzas que actúan originalmente en la mente humana a los tres grupos de instintos admitidos por el psicoanálisis. Una de dos: o hay fenómenos que tiene otro origen que el que establece el psicoanálisis como el único general, en cuyo caso la teoría no puede presentarse como una explicación completa de todos los procesos mentales, o debemos admitir otros instintos en la organización original de la mente, en cuyo caso se impone la misma conclusión anterior, y el psicoanálisis deberá verse obligado a modificar sus afirmaciones y sus principios a tal grado que en realidad equivaldría al abandono de sus ideas básicas.

Hay, además, otros hechos dignos de consideración. El psicoanálisis pretende ser "la psicología". Al oir las palabras de sus secuaces y admiradores recibe uno la impresión de que hacer estudios de psicología, apartándose de las líneas señaladas por Freud, es poco menos que perder el tiempo: sólo el psicoanálisis puede enseñarnos algo acerca de la mente que valga la pena. Para que esta pretensión pueda ser justificable el psicoanálisis debe mostrar que es capaz de cubrir toda la gama de los hechos mentales.

Los psicoanalistas tiene toda una explicación de por qué existe o cómo se origina el sentimiento del remordimiento, tanto en el individuo como en la historia del género humano. Nos dicen que las influencias a que estuvo expuesto el individuo en su primera infancia, que la "situación edipal" y elaboración insuficiente que recibió después, que este o aquel conflicto entre las fuerzas del id, del ego y del super-ego, contribuyeron todos a causar tal sentimiento de culpa. Supongamos por un momento que quedáramos satisfechos con tal explicación, ¿qué es lo que se





explica en realidad con tales afirmaciones? Lo único que se explica —y es ciertamente lo único que los psicoanalistas se preocupan de explicar— es el hecho de que un sentimiento de culpa se desarrolló en este individuo en una época particular. Pero el psicólogo al oir que el psicoanálisis pretenden explicarlo todo como la única ciencia de la mente humana, completa y fidedigna, quisiera saber un poco más. Quiere que se le explique por qué existe después de todo ese fenómeno peculiar llamado sentimiento de culpa y por qué hay tantos estados mentales diferentes. Aun suponiendo que el origen de estos estados se debe al trabajo de los factores apuntados por la escuela freudiana, y aun admitiendo que estos estados deben interpretarse como transformaciones de los contenidos que originalmente "representaban" los instintos n la conciencia,(*) todavía queda por contestarse la pregunta de por qué existen tales estados después de todo. ¿Por qué un instinto al ser reprimido y sufrir todas las influencias descritas por Freud, engendra un sentimiento de culpa? El referirnos a las posiciones de las autoridades o a las experiencias del niño con respecto a sanciones prohibitivas y punitivas u otras cosas por el estilo, no puede darnos una explicación satisfactoria. La teoría deja esta pregunta sin contestar por más atrás que se remonte en sus investigaciones de la primera historia de los individuos y de la raza. También resulta completamente incapaz de explicarnos las propiedades cualitativas de los distintos estados mentales que supone se deben a la transformación de los fenómenos instintivos. Existe el sentimiento de culpa; existe también el sentimiento de reverencia y el sentimiento de la belleza. Hay, además, otras muchas clases y matices de experiencias mentales cuya naturaleza particular es siempre un misterio. Los psicoanalistas no pueden aceptar estos hechos como datos últimos de experien-

(*) Puesto que los instintos son el único material de que se forman todos los fenómenos mentales, también ellos suministran el contenido total de la conciencia. Un instinto forma parte de la organización fisiológica y como tal no es mental. Es «representado» en la conciencia originariamente por las imágenes, previsiones, tendencias, etc., que se refieren a aquellas situaciones que dan una satisfacción inmediata. Por la fuerza de la represión estimulada por factores ambientales, estos contenidos originales son eliminados de la conciencia y relegados a los profundidades del inconsciente. Su lugar en la conciencia es ocupado por otros contenidos aprobados por el ego. Los contenidos originales de la mente todavía no perturbados por influencias culturales, sociales o educacionales, fueron llamados por Freud *Triebrepraessentazen*, y representan a los instintos como un embajador representa a su nación.

cia. Si se les quiere obligar a que den una contestación por razón de su teoría y por el hecho de proclamarla como la única verdadera y completa, no admitirán jamás que existe nada cuya naturaleza y presencia no caigan bajo los principios de su teoría. Pero esta teoría no ofrece la menor posibilidad de una contestación satisfactoria a la pregunta que el psicólogo no puede menos de hacer.

Nosotros no creemos —aunque naturalmente podemos estar equivocados— que esta pregunta se haya hecho con tanta insistencia como para obligar a los psicoanalistas a dar una contestación clara e inequívoca, pero dudamos que tengan una respuesta que dar en caso de preguntarles. En verdad, el psicoanálisis no tiene respuesta a esto ni puede tenerla adecuada, porque no puede explicar cómo y por qué vinieron a aparecer en la mente humana tales fenómenos como el sentimiento de culpa. La teoría no tiene elementos apropiados para dar una explicación tal. Ahora bien, si no puede darse una explicación, debe admitirse la existencia de estados mentales independientemente de los instintos. Esto equivale, naturalmente, a confesar que hay un buen número de hechos psicológicos que rebasan la explicación del psicoanálisis. En el momento en que se concede la existencia independiente de fenómenos que no brotan de los instintos, todo el andamiaje del psicoanálisis se desplomará. Deja de ser una teoría completa de los hechos y fenómenos mentales; en lo que le queda de verdad —y yo creo que le queda bien poco— se reduce a una teoría parcial de la manera en que se condicionan ciertos eventos mentales, pero pierde todo derecho a llamarse una teoría completa que abarque la vida mental entera. Mucho menos puede llamarse "la psicología", la única que debe reconocerse con exclusión de las otras, la que deba reemplazar todos los demás intentos de construir una ciencia de la mente, en fin, la que los investigadores de los hechos mentales habían esperado y deseado por tantos años.

Formulemos el dilema una vez más para que se vea ineludiblemente la necesidad de una respuesta: o la naturaleza cualitativa de muchos estados mentales que creemos *sui generis* y diferentes entre sí puede explicarse por los principios psicoanalíticos, o deben reconocerse la existencia independiente y las propiedades peculiares de estos estados, esto es, debemos reconocer que existe un gran número de elementos o factores en la vida mental que escapan a toda interpretación psicoanalítica. No puede darse





BIBLIOTECA POPULAR ANDRÉS FIGUEROA

la primera respuesta porque los principios del psicoanálisis no ofrecen medio alguno para explicar las particularidades cualitativas. Si se toma la segunda posición, el psicoanálisis deja de ser lo que pretendía y lo que creen todos los que han sido ofuscados por su aparente calidad científica.

El psicoanálisis se ve envuelto en este dilema por razón de sus caracteres básicos: su pasión por la cantidad y por la idea de evolución. Al evaluar tan alto estas dos ideas, muestra el psicoanálisis que es un hijo legítimo del siglo XIX. En lugar de mirar hacia el futuro, esta teoría lleva el peso de un pasado que está ya muerto o a punto de morir. La psicología no puede esperar nada del psicoanálisis sino del estudio imparcial de los hechos. El desprecio que los psicoanalistas han profesado siempre por la psicología experimental y el uso de aparatos, y aun más por la psicología introspectiva, tenía que dar sus frutos, y éstos, en verdad, no son muy saludables ni para ellos mismos.

La "metapsicología" de Freud introduce, como vimos en el primer capítulo, tres puntos de vista llamados dinámico, económico y topológico. Las consideraciones económicas y dinámicas se refieren a dos aspectos de la misma cosa: el punto de vista dinámico trata de la clase de instintos que entran en un proceso, y el económico de la cantidad de energía instintiva empleada y de la forma de su distribución. Así se crea la impresión de que el psicoanálisis tiene una concepción psicológica propia, distinta de la que se sostiene en la psicología general.

Lo que principalmente es la psicología de Freud es lo que se llama asociacionismo. Es verdad que las famosas leyes de asociación, tales como habían sido establecidas por Hume.(*) no parecen tener un lugar importante en el psicoanálisis; aquéllas determinan la sucesión de cada una de las ideas, imágenes y palabras en las asociaciones libres, pero esta determinación, al menos en parte, es más bien el efecto de otras fuerzas más profundas, de las constelaciones instintivas; que son los verdaderos factores ocultos tras las apariencias de elementos conscientes. De ahí que algunos podrían ser llevados a concluir que el psicoanálisis

(*) Podemos observar aquí que se atribuye a Hume el descubrimiento de estas leyes, aunque él vino en conocimiento de las mismas estudiando a Tomás de Aquino. Estas leyes se nombran y describen extensamente en los comentarios del gran escolástico a los *Parva Naturalia* de Aristóteles. Cf. J. K. Ryan: *Aquinas and Hume on the Laws of Association*, The New Scholasticism, 1938, 12, 366.

ha abandonado los principios asociacionistas y los ha reemplazado con una concepción puramente "dinámica".

La esencia del asociacionismo consiste, sin embargo, no en que hay asociaciones, sino en que no admite nada más. Esto quiere decir que no hay fenómeno mental alguno que no sea efecto de las fuerzas asociativas y que cada complejo o estado mental superior es en realidad una combinación de elementos ligados entre sí por ciertas fuerzas. Sobre la naturaleza de estas fuerzas no hizo ninguna afirmación categórica la vieja escuela asociacionista. El psicoanálisis añade una explicación de estas fuerzas diciendo que se deriva de los instintos. Pero la idea esencial permanece sin cambio alguno; los fenómenos complejos son agregados de elementos. Esta es una consecuencia necesaria del axioma de los instintos. Puesto que no existe, según el psicoanálisis, ningún otro material del que puedan elaborarse los estados mentales fuera de los instintos y su representación en la mente, no cabe ninguna otra explicación.

Se puede mencionar otro ejemplo que ilustra claramente los hábitos del pensamiento psicoanalítico. Se había notado por muchos autores, aun antes que el psicoanálisis diera una explicación por su cuenta, que existen algunas semejanzas entre la mentalidad de los niños por una parte y de los pueblos primitivos por la otra. Recientemente se ha escrito mucho sobre el "pensar mágico de los niños" y el mucho parecido que guarda con las costumbres e ideas mágicas de los primitivos. Freud hizo una contribución muy valiosa sobre esto, una de las pocas que se relacionan con la observancia inmediata en psicología —haciendo notar que uno de los rasgos característicos de la manera en que los niños consderan el mundo es lo que él llama la creencia en la "omnipotencia del pensamiento". Los niños creen que es suficiente pensar en algo para hacerlo real. Y sin duda que hay analogías muy semejantes a este hábito en los ritos y fórmulas mágicas de las culturas primitivas.

No podemos discutir más largamente las ideas psicoanalíticas de la magia y de la mentalidad primitiva. Observamos solamente que han sido influidas por las ideas de la escuela sociológica de E. Durkheim, de París, y en particular por las ideas que Lévy-Bruhl expuso en su libro sobre la mentalidad de las sociedades inferiores. Hay que reconocer, sin embargo, que Freud expuso sus ideas antes de saber nada de las enseñanzas de la escuela sociológica francesa y antes que apareciera el libro de Lévy-Bruhl. Los conceptos de este último fueron recibidos por los psicoanalistas como una confirmación de sus propias ideas. Tal confirmación es, con todo, de un valor dudoso porque las teorías de Durkheim y sus seguidores no son de ninguna manera reconocidas por todos ni aun por la mayoría de los especialistas en este campo de investigaciones. (*)





Tampoco podemos investigar cuál es la naturaleza exacta de las supuestas semejanzas y las características del "pensamiento mágico". Es digno de notarse, con todo, que ni los niños ni los primitivos usan esta manera de pensar todo el tiempo. Lévy-Bruhl estaba en un error al creer que los primitivos usan una lógica completamente distinta de la nuestra porque a veces parecen no hacer cosa del principio de contradición. Pero este descuido nunca va tan lejos como para hacerles tomar una cosa por otra cuando la primera les es útil y la segunda no. Uno podrá aparentemente identificarse a sí mismo y a los de su tribu con los pericos, pero nunca tratará de sacar plumas a su amigo ni esperará que vuele y se pare en un árbol; podrá también llamar canguro a un bastón de madera, pero nunca se le ocurrirá cocerlo. De la misma manera los niños podrán creer en la magia y alimentar pensamientos que tienen parecido con tales ideas, pero cuando se trata de un dulce esperan que se lo dé su madre y no quedan satisfechos con desearlo por más poderosos que ellos crean sus deseos.

La "omnipotencia del pensamiento" es, después de todo, sólo un aspecto de la actitud general de los niños que tienen que aprender cómo distinguir entre hechos e ideas, entre la realidad y las imágenes. Su incapacidad ocasional o su renuencia —ambos factores juegan su papel— para hacer tales distinciones no significa que ellos vivan siempre en un mundo en que andan confundidos los sueños y la realidad.

Todavía Freud había observado un hecho notable, sólo que inmediatamente se adelantó, como tenía costumbre, a idear una interpretación que no tenía suficiente base en sus observaciones y que se apoyaba principalmente en ideas preconcebidas. Esta interpretación se puede resumir en el término "pensamiento arcaico". La semejanza que había observado entre la mentalidad infantil y la de los primitivos la tradujo luego en términos del evo-

(*) Para un estudio crítico de estas ideas, véase S. Deploige: *The Conflict between Ethics and Sociology*, trad. por Ch. C. Miltner, St. Louis, 1938.

lucionismo y del axioma filético. El niño piensa así, según él, porque en su estado de desarrollo "reproduce" el estado de la civilización primitiva en que tal mentalidad era común.

Podemos por lo pronto hacer abstracción del hecho de que las ideas etnológicas de Freud y su escuela son inaceptables en su mayor parte y que se basan principalmente en dichos de autores que no merecen crédito. Pero aun cuando no fuera así, estos rasgos del pensamiento infantil y su semejanza con la mentalidad primitiva podrían explicarse de otra manera. Es propio de la manera monoideística de Freud de ver las cosas el no considerar jamás la posibilidad de otra explicación tal vez más simple. Sus discípulos tienen aún menos facilidad de buscar explicaciones no freudianas porque padecen en alto grado de la enfermedad que Gilson llama con una palabra extraña: *ipsedixismo*.

No intentamos proponer con las siguientes observaciones una teoría satisfactoria de los fenómenos que discutimos. El punto que nos preocupa no es si esta explicación es del todo correcta o no (aun cuando creemos que está mejor fundada y en mayor armonía con los hechos y los principios de una psicología sana, que la propuesta por el psicoanálisis). El punto más importante es que por lo menos existe alguna otra explicación y que, además, esta otra explicación posible debe tomarse en consideración por los psicoanalistas y refutarla si pueden. Si ellos no han condescendido a mirar estas otras explicaciones, es porque son incapaces de considerar nada objetivamente. Están tan enredados en el subjetivismo que solo consideran una explicación correcta cuando descansa sobre la noción que ellos tienen de los principios intrínsecos de la naturaleza humana.

Si en lugar de permanecer remachados al punto de vista subjetivo, se toman en cuenta también los factores extrínsecos, se nota en seguida que hay una semejanza notable entre la *situación* en que se encuentran los primitivos y la situación ordinaria de los niños. Unos y otros son ignorantes, ambos se hallan perplejos ante los acontecimientos de la vida cotidiana, ambos se ven rodeados de fuerzas cuyas operaciones no alcanzan a entender o prever —los primitivos por las fuerzas de la naturaleza y los niños por las personas adultas—; unos y otros se sienten impotentes y desvalidos en un mundo extraño e imperioso. Siendo unos y otros igualmente humanos y obedeciendo ambos las mismas leyes de la naturaleza humana, ?por qué no deberían formarse una actitud mental similar y parecidas formas de pensar? La





misma explicación podría aplicarse también a los esquizofrénicos que se repliegan por la "represión" a un nivel "arcaico". Se ha observado por varios psiquíatras que la esquizofrenia suele aparecer después de la "experiencia de una catástrofe mundial" —*Weltuntergangserlebnis*— y que con esto el paciente se siente aturdido ante lo que parece un mundo nuevo y desconocido.

No creemos que la psicología gane nada con la introducción de la noción del "arcaísmo", que en todo caso va muy íntimamente ligada a ideas falsas sobre etnología y cultura primitiva, para aceptarse fácilmente.

CAPÍTULO VII

# EL PSICOANÁLISIS Y LA MEDICINA

Freud empezó sus estudios con el empeño de entender y curar ciertas dolencias que eran refractarias a los métodos ordinarios de la terapia. Su trabajo empezó y continuó como un estudio de patología y terapéutica. Así ha sido también el trabajo de la mayor parte de sus discípulos. Sin embargo, una buena parte de los artículos y tratados acerca del psicoanálisis van más allá y tratan de las neurosis y de la historia clínica de casos neuróticos. Algunos psicoanalistas van aún lejos y extienden muchísimo la finalidad de sus actividades; creen éstos que las enfermedades orgánicas son efectos de factores mentales y que si no se alcanzan a curar, por lo menos se explican, según los principios freudianos.

Algunas de estas aplicaciones del psicoanálisis a la medicina corporal son abiertamente fantásticas. Se nos dice, por ejemplo, que es posible interpretar una enfermedad orgánica como "un suicidio parcial inconsciente", contentándose el inconsciente con destruir o intentar destruir parte de organismo sin llegar a destruirlo todo.(*)

Ha habido también intentos de aplicar el psicoanálisis a fenómenos fisiológicos. Estos intentos no tienen más base que los ya mencionados. Un proceso fisiológico como la menstruación y cuyas condiciones han sido ya profundamente estudiadas, lo quieren explicar los psicoanalistas como "un síntoma de conversión", según el modelo que les dio Freud para una clase de dolencia

(*) Cf. *Organic suicide*, Bull. Benninger Clin., 1937, I, 192-198. En Alemania Grodek ha propuesto ideas algo parecidas. No las discutiremos aquí por no ser esenciales al psicoanálisis; son características, si no del psicoanálisis, sí de la mentalidad que adquieren algunos psicoanalistas.

neurótica. Dicen que la menstruación se debe a a conjunción de dos deseos opuestos y a dos impulsos instintivos contrarios: la excitación génito-sexual, por una parte, y de defensa contra ella por otra.(*)

El uso de nociones psicoanalíticas en biología ha dado origen al desarrollo de un "bioanálisis" particular. Parece que sus aseveraciones han llegado a escandalizar a algunos de los psicoanalistas "ortodoxos".(**) Las ideas más sorprendentes son las propuestas por el Dr. Férénczi de Budapest. Ya sabemos que la noción de la evolución tiene un papel importante en el sistema freudiano. Es como una concepción básica que permite juntar la etnología, la prehistoria y el psicoanálisis y ofrecer, asimismo, una explicación del desarrollo mental individual. Estos intentos tratan las afirmaciones de los evolucionistas como verdaderos y útiles para reforzar algunas posiciones del psicoanálisis.

Férénczi invirtió este orden de cosas. El quería "explicar" la evolución y la descendencia filética por medio de los conceptos psicoanalíticos. Bastará un ejemplo de su modo de pensar. El psicoanálisis enseña que la mente humana desea inconscientemente volver a estados primitivos de su desarrollo para entregarse a una existencia regida exclusivamente por el "principio del placer", y, por tanto, al estado pristino de la primera niñez, y todavía más, a a vida del estado uterino. Las razones que alega en favor de esta idea extraña son bien pobres, pero ahora viene el reverso del argumento. Férénczi se pregunta si este proceso no regula también la evolución en general. Según la paleontología, originalmente sólo vivían organismos que estuvieran adaptados a la vida en el agua. Cuando progresó la evolución el organismo animal dejó este medio y se ajustó a la vida fuera de agua. Pero los nuevos organismos no dejaron por eso de suspirar por el paraíso perdido de la vida en el agua. Por tanto, desarrollaron órganos que les permitieran vivir tal vida por lo menos en el estado embrionario.(***) *Difficile satyram nos scribere.*

Siempre ha habido en todas las ramas de las empresas humanas, algunos pensadores que han dado rienda suelta a su imaginación. Sus ideas no deben ser un desdoro para la ciencia en general. Tampoco podemos formar una acusación contra el psicoanálisis por las extravagancias de algunos de sus secuaces. No obstante, no deja uno de admirarse de la seriedad con que son recibidas estas ideas en la escuela freudiana. No acabamos de entender cómo pudieron aparecer artículos como éstos en las renombradas revistas estrictamente "oficiales" de la escuela.

(*) Cf. M. Balint: *A contribution to the Psychology of Menstruation.* Psychoanalytic Quarterly, 1937, VI, 346.

(**) Cf. S. Bernfeld: *Zur Revision der Bioanalyse* (Sobre la Inspección del Bioanálisis), Imago, Leipzig, 1937, XXIII, 197.

(***) Véase, por ejemplo, S. Férrénczi: *Male and Femele, Psychoanalytic Quaterly*, 1936, II, 349.





CULTURA

Toquemos siquiera incidentalmente las tentativas que se han hecho por algunos autores para conformar algunas nociones de fisiología con las ideas del psicoanálisis. Hubo un tiempo en que los fisiólogos y psicólogos rusos tenían en gran estima el psicoanálisis. De entonces acá han descubierto que sus ideas son opuestas al verdadero Marxismo y que son muy "burguesas" para poder encajar debidamente en la ideología bolchevique. No es de nuestro competencia juzgar este punto particular. Sólo apuntamos que hay razones para sostener el primer punto de vista ahora condenado por los marxistas. Pero esto carece de importancia para nuestro propósito. Sólo para completar nuestro punto, vamos a referirnos a los paralelos que algunos creen descubrir entre la noción de "reflejos condicionados", como fueron aclarados por los trabajos experimentales especialmente de Pawlow, y las ideas psicoanalíticas de la génesis de los síntomas. Ya hemos explicado antes la noción de los reflejos (pág. 77). Se establece un reflejo condicionado cuando hacemos percibir a un animal, juntamente con la sensación que produce un reflejo, otra sensación que originalmente no tiene relación alguna con ese reflejo. Si después de un gran número de repeticiones se elimina el estímulo original y adecuado, y se aplica sólo el estímulo adicional, se notará que se produce igualmente el reflejo. Por ejemplo: el olor del alimento produce en el perro mediante un reflejo la secreción de saliva o jugos gástricos. Ahora bien, supongamos que al oler el alimento, el perro oye juntamente una campana. Después de muchas experiencias el sólo sonido de la campana es capaz de producir la secreción. Los neurólogos y psicólogos rusos han hecho mucho hincapié sobre este punto. También lo ha hecho Dalbiez, pero sus observaciones no nos convencen de ninguna manera, porque su conocimiento secundario de fisiología le impide tener una idea precisa de la naturaleza de los fenómenos que nos ocupan. Schlder, psiquíatra y médico, y uno de los principales psicoanalistas

actuales, previene también contra paralelos superficiales y apresurados. Es en realidad dudoso si un tal *rapprochement* es posible y si se apoya en algo más que analogías superficiales. (*)

Es muy natural que los psicoanalistas deseasen franquear el abismo que separa los fenómenos meramente vitales de los de la mente, especialmente de la mente humana. Ya hemos visto que la actitud fundamentalmente biológica de Freud le obligó a tomar una posición monista, aunque no pudo deshacerse de las esenciales diferencias entre mente y materia ni aun con sus ingeniosas explicaciones. En cuanto más imposible sea la tarea de establecer una teoría absolutamente monista, más fantásticas son las tentativas para hacerlo. Los ejemplos que hemos citado —y no son curiosidades aisladas— bastarán para ilustrar esto.

Las relaciones del psicoanálisis con la medicina son de gran interés para el crítico por varias razones. La medicina es, como se dijo antes, el suelo nativo del psicoanálisis. El método psicoanalítico es ante todo un medio para curar pacientes, y con frecuencia sus éxitos en esto se han tomado como una prueba decisiva de la verdad de la teoría. Debemos examinar particularmente este último punto.

Antes de discutir el significado de los buenos resultados obtenidos por el psicoanálisis en un gran número de casos, debemos referirnos a un hecho que no carece de importancia. El psicoanálisis está muy lejos de ser aceptado por todos. Hay muchos médicos y psiquíatras de fama que no sienten necesidad de hacer uso de los principios freudianos en casos de neurosis que se les presentan. Si creyeran que el psicoanálisis es el único o el mejor método para tratar tales casos, con seguridad ya lo hubieran aplicado; ciertamente se hubieran sentido obligados a adoptarlo. Y si les dijesen que no podían hacerlo sin haber estudiado con un psicoanalista aprobado y sin haber pasado por el análisis ellos mismos, se hubieran tomado la molestia de ser iniciados. porque el médico no tiene otra finalidad que ayudar a sus pacientes y está obligado por conciencia profesional a aplicar cualquier método lícito que dé esperanzas de un buen resultado, especialmente en los casos en que sus métodos ordinarios de tratamiento han resultado ineficaces. A pesar de esto, hay muchos psiquíatras que continúan tratando casos neuróticos sin hacer uso del psi-

(*) Cf. *Psychoanalysis and Conditioned Reflexes*, Psychoanalytic Review, 1937, XXIV, 1.





coanálisis. Y no queremos decir solamente que hay psiquíatras que no están dispuestos a adoptar todo el sistema freudiano y que aceptan sólo las primeras fases del psicoanálisis o lo usan como método de exploración o combinan las ideas freudianas con sus propias técnicas psiquiátricas generales; no, sino que nos referimos a los psiquíatras que no hacen uso del psicoanálisis para nada. Sería difícil acusar a todos estos médicos de falta de conciencia profesional y sería faltar a la verdad el pretender que ellos no reportan ningún buen resultado. (*)

No hay en realidad ninguna prueba empírica de la aseveración de los psicoanalístas, de que su método es el único que produce una curación completa de la neurosis o el único que da buenos resultados en ciertos casos serios y difíciles. Ningún método de tratamiento ya sea mental, ya sea físico da un buen resultado ciento por ciento. Siempre hay casos contra los que se estrellan los mejores métodos, la experiencia más amplia y las más puras intenciones. También los psicoanalistas fallan inevitablemente en algunos casos. Cuál sea el porcentaje de éxito y el de fracaso, es difícil de precisar, porque las peculiaridades de las dolencias que deben tratar frecuentemente los psicoterapistas eluden el control de los resultados después que el paciente ha terminado el tratamiento.

El estar curado de una neurosis se demuestra por el hecho de que el paciente queda capacitado para resolver todas las dificultades y preocupaciones de la vida real. Nadie podrá decir jamás con absoluta certeza que una neurosis ha quedado completamente desarraigada, porque nadie podrá predecir que el paciente, una vez que ha logrado aparentemente su salud mental, podrá hacer frente a todas las dificultades, ya que nadie puede sujetarlo experimentalmente, por así decirlo, a una prueba concluyente. La convicción que tienen los psicoanalistas de que su método es el único que puede llamarse completo y bueno, se apoya en parte en los buenos resultados que han alcanzado, pero principalmente en la fe inquebrantable que tienen en su teoría.

(*) Tal vez se deba recalcar que el nombre de «psicoanálisis» se reserva exclusivamente a la psicología freudiana. Hay, naturalmente, otras teorías acerca de las neurosis y otros métodos para tratar enfermedades neuróticas. Mis observaciones tienen en cuenta sólo las ideas de Freud y de sus seguidores «ortodoxos», incluyendo a algunos como a Jung y Stekel, que aunque han desertado de la escuela siguen creyendo la mayor parte de las ideas freudianas. Es un abuso, contra el cual el mismo Freud protestó enérgicamente, el llamar todas las clases de psicología médica por el nombre general de psicoanálisis.

Pero es un hecho que también se obtienen buenos resultados por otros métodos no psicoanalíticos. Por ejemplo, la psicología adleriana pretende que su forma de tratar las neurosis tiene mayores éxitos que el psicoanálisis. Hay otros psiquíatras, entre ellos algunos muy famosos, que no usan ni uno ni otro de estos métodos. El tratado tan grande de Janet puede servir de ejemplo notable. (*)

Los psicoanalistas citan casos que habiendo sido tratados sin resultados alguno por otros métodos, cedieron al tratamiento psicoanalítico. Pero los psiquíatras de otras escuelas pueden citar igualmente experiencias en sentido contrario; ellos también han conocido casos en que el psicoanálisis, aun de larga duración, resultó ineficaz y que en cambio mejoraron muchísimo al aplicárseles otros métodos de tratamiento. Los analistas atribuyen el buen resultado final al análisis aunque hubiera sido incompleto. También los no analistas pueden hacer lo mismo en los casos que parecían recalcitrantes a su tratamiento y que al fin cedieron al tratamiento psicoanalítico. De manera que las estadísticas de éxitos y fracasos no prueban realmente nada sobre este punto.

La neurosis es una dolencia de tipo peculiar. Lo que se dice de las enfermedades corporales no puede aplicarse siempre a la neurosis. Las dificultades neuróticas no deben clasificarse como las enfermedades corporales ni como las mentales. No son verdaderas enfermedades en el sentido que se da a este término en medicina general; se pueden descubrir mejor como disturbios de la conducta debidos a factores mentales que son las más veces adquiridos y que son suceptibles de cambiarse por influencias igualmente mentales. La única cosa que la neurosis tiene en común con una enfermedad mental es que ordinariamente —pero no siempre— es causa de sufrimientos. Sin embargo, hay estados claramente neuróticos que no alteran el bienestar subjetivo del individuo; esto es cierto, por ejemplo, en algunas anormalidades sexuales. La neurosis se parece a una verdadera enfermedad mental en cuanto que sus síntomas son principalmente mentales, o por lo menos en cuanto no faltan nunca síntomas mentales, aun cuando las manifestaciones corporales de la neurosis, como en la neurosis del corazón, ocupan aparentemente el primer lugar. Pero la naturaleza de la neurosis es completamente diferente de la psicosis verdadera y de la enfermedad corporal. Los síntomas y las descripciones clínicas deben, por tanto, evaluarse de distinta forma en la patología de la neurosis, en la medicina general y en la psiquiatría.

(*) Cf. *Les médications psychologiques*, París, 1930.





Estos problemas no pueden discutirse más prolijamente aquí por pertenecer a un tratado de psicoterapia o de psicología médica. Con todo, hay un hecho que es digno de particular mención. En medicina general existe un paralelismo más o menos difinido entre la exteriorización del síntoma y la gravedad de la enfermedad. En términos generales es posible afirmar que en cuanto más se haya desarrollado el síntoma más serio es el caso. Esto no es verdad cuando se trata de la patología de las neurosis. En éstas los síntomas pueden no haberse desarrollado mucho y aun ser insignificantes; con todo, no ceden al tratamiento; o podemos observar síntomas aparentemente serios que no ofrecen mayor dificultad para removerlos y restablecer la salud. Por estas nuevas razones y otras de la misma naturaleza es difícil evaluar las estadísticas de los éxitos alcanzados por un tratamiento mental. Por tanto, los éxitos logrados por el psicoanálisis no prueban nada. Pudieron haberse alcanzado no precisamente a causa del método aplicado, sino a pesar del mismo. Ni una ni otra cosa pueden aprobarse ni rechazarse por medio de las estadísticas.

De manera que hasta cierto punto los psicoanalistas tienen razón al hacer más hincapié sobre la validez de la teoría que sobre las estadísticas de los éxitos terapéuticos. Sólo que este modo de proceder tiene un inconveniente. Los asertos de la teoría se sacaron originalmente de la observación de casos neuróticos. La prueba de su verdad se apoyaba en la eficacia y capacidad de hacer desaparecer los síntomas neuróticos. Así, que de nuevo parece que nos movemos en un círculo vicioso. Naturalmente que uno podía presentar esta objeción contra cualquier teoría acerca de las neurosis. Ninguna puede apoyarse en los éxitos que hubiere obtenido como una prueba convincente de su verdad. Por tanto, tenemos que replegarnos bien sea a la crítica inmanente de las teorías y su compatibilidad con la totalidad de los hechos observados, o bien a algún sistema de psicología comparada de la psique normal y anormal.

Una cosa es cierta, y es, que pueden tratarse las neurosis con todo éxito sin hacer ningún uso de los nociones ni de los métodos del psicoanálisis. Una comparación de los informes de los secuaces de las distintas escuelas mostraría probablemente que el porcentaje de éxitos y fracasos es en todas ellas más o

menos el mismo. Naturalmente que no hablamos del tiempo en que no existía todavía la psicología médica. Siempre será un mérito de Freud haber iniciado el movimiento que llevó al desarrollo de la psicología médica y de haber señalado enérgicamente la necesidad de aplicar métodos mentales para la curación de enfermedades mentales. (Esto no se refiere a la verdadera psicosis, que es producto principalmente de enfermedades orgánicas del cerebro y que por tanto apenas si responde a un tratamiento puramente mental).

Podrá tal vez parecer una contradicción el afirmar, como afirmamos, que el psicoanálisis es falso en sus fundamentos teóricos e incompatible con hechos bien comprobados de la psicología, y el concederle, por otra parte, éxitos terapéuticos indudables. Pero realmente no hay contradicción alguna. Habría, hasta cierto punto, si tratáramos de medicina corporal donde sería improbable que con un método del todo falso pudiera alcanzarse resultado alguno notable. Pero el asunto cambia al tratarse de las neurosis.

Aun en el tratamiento de enfermedades corporales frecuentemente no podemos decir si el éxito debe atribuirse a nuestro tratamiento o a otras causas. Estamos más seguros de la eficacia terapeútica de la cirugía, menos seguros si se trata de la medicina interna. A veces se han quejado los médicos, medio en broma, de la ingratitud de sus pacientes porque dicen: si el enfermo se mejora, se debe a su constitución fuerte; si no mejora, es culpa del médico. Hay algo de verdad en esto. Esta en la verdadera descripción del modo de comportarse de algunas gentes, pero objetivamente tiene este dicho cierta verdad. Nunca podemos estar seguros de la eficacia de los métodos que usamos porque vemos que fallan en casos en que teníamos más esperanza de éxito y porque algunas veces vemos también con sorpresa buenos resultados cuando más desesperábamos de poder hacer algo. Aun al tratar enfermedades corporales tenemos que tomar en consideración muchos factores, además de los que conscientemente usamos. Lo mismo es verdad y con muchísima más razón en la psicología médica o en el tratamiento de las neurosis.

Otro factor de capital importancia y de cuya intensidad no siempre estamos seguros, es la voluntad del paciente. Si quiere verdaderamente volver a la normalidad, nos sorprenderá por la rapidez de su recuperación. Pero esta voluntad o querer nò es una cosa de que el paciente tenga conciencia. Casi siempre cree





un paciente que desea librarse de los sítomas que le aquejan; de lo contrario, no vendría a ver al médico. Pero descubrimos que este pretendido querer sanar es ficticio en ciertos casos, un artificio con el que el paciente neurótico trata de ocultarse lo que pasa en su propia mente. Algunas veces descubrimos esto observando la conducta del paciente antes y después del tratamiento; a veces es precisamente el fracaso del tratamiento lo que nos convence que existe "otra voluntad que posee toda la fuerza que falta a la primera" (i. e. a la voluntad consciente). Las palabras citadas son de San Agustín, en el libro octavo de sus Confesiones. Nunca podremos decir exactamente el papel que desempeña el querer sanar o el no querer en el éxito o fracaso del tratamiento.

La psicoterapia crea una relación personal muy peculiar entre el terapeuta y el paciente. Naturalmente que pueden existir relaciones personales entre cualquier médico y su paciente; pero esta relación no es esencial a la cura. Un cirujano no muy grato al paciente puede cortarle el apéndice con todo éxito, y la malaria puede responder a un tratamiento específico, cualquiera que sea la idea que nos hubiéramos formado del carácter del médico. Nuestra afición o antipatía no tienen mucha influencia en la eficacia o ineficacia de la curación. Pero en psicoterapia la cosa es muy diferente. Como hemos visto, el psicoanálisis toma en cuenta este hecho al introducir su término de "transferencia"; pero nosotros tomamos este término como el nombre de una situación que podemos describir y entender perfectamente aun cuando descartemos todas las nociones psicoanalíticas. ?Quién podrá decir cuánto depende el éxito terapeútico de la formación de una relación personal entre el médico y el paciente? No podemos, por tanto, aceptar las afirmaciones psicoanalíticas acerca de la necesidad de la transferencia y de su función específica, puesto que sea aceptación depende de la aceptación previa de toda su teoría.

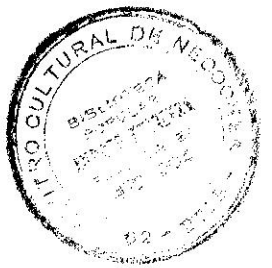
Hay algunos entre los discípulos de Freud que reconocen en el psicoanálisis otros factores influyentes, además de los que pertenecen al mismo tratamiento. La confianza, la fe en la capacidad del analista,, la reputación que el método goza hoy día y aún cierto grado de sugestión, pueden contribuir bastante al tratamiento feliz. Y, además, hay otro hecho: el neurótico es ordinariamente una persona incomunicada, que tiene poco contacto con la realidad y con sus semejantes. Se porta como una persona que tiene que guardar un secreto y que, por tanto, tiene que

cuidarse de no intimar demasiado con otros. Además, ha experimentado con frecuencia que otros no creen en sus sufrimientos en toda su extensión ni aprecian su personalidad. Al ir con un psicoterapeuta se encuentra desde luego en una situación completamente diferente de la que le rodea de ordinario en su familia, en sociedad y en su oficina de trabajo. Ahora encuentra por primera vez que hay alguien que realmente se interesa en su caso, que le escucha indefinidamente, a quien le puede hablar de todos sus asuntos personales sin que vaya a divulgar nada. Así que inmediatamente se siente atraído por esta persona, y el médico resulta en muchos casos el puente por el que esta persona aislada puede pasar a ponerse en contacto con la realidad y con la convivencia social. La importancia que esta experiencia tiene para el neurótico nadie podrá apreciarla en todo su valor.

En todas las elaboraciones teóricas de la psicología médica hay un círculo inevitable. Sacan sus ideas del mismo material y con los mismos métodos por lo que deben después ser comprobadas. El estudio de personalidades anormales y especialmente pacientes neuróticos, y el empeño de volver tales personalidades al estado normal, suministran los datos empíricos; el éxito de su tratamiento basado en las conclusiones que se habían tomado de tales experiencias es el que da la prueba de su verdad. Como podrá verse fácilmente, una prueba tal no podrá arrogarse en el mejor caso más que una simple probabilidad mayor o menor, pero no podrá tener todo el peso que con razón atribuimos a las pruebas con que se verifican las afirmaciones de los físicos y aun de los médicos. De ahí que la conformidad con los hechos obtenidos por otros métodos, y con los principios generales de la lógica y de la metodología, resulta de mucho mayor importancia en este caso que en cualquier otro tipo de investigaciones.

Si tenemos razones convincentes para juzgar que es falsa una teoría en psicología médica, el éxito que puede alcanzar no podrá obligarnos a aceptarla. Tales buenos resultados podrán igualmente alcanzarse, y no menos frecuentemente ni menos satisfactoriamente, por otros métodos de tratamiento. La experiencia de muchos terapeutas no analíticos es una prueba suficiente de ello. Podemos añadir que por propia experiencia sabemos que puede lograrse un tratamiento feliz de la neurosis sin utilizar ni las ideas ni los métodos de la psicología freudiana.





## CAPÍTULO VIII

# EL MÉTODO Y LA FILOSOFÍA

Algunos autores que rechazan absolutamente la filosofía del freudismo creen que se puede separar de su metodología, reteniendo el psicoanálisis como método de investigación y como medio de tratamiento médico, y descartando, al mismo tiempo, sus principios filosóficos. Esta es la opinión de L. Dalbiez (*) quien ha dedicado dos gruesos volúmenes a la descripción del psicoanálisis, a la recomendación de su método y a la refutación de su filosofía. Esta es también, según parace, la idea del Dr. M. J. Adel (**) que trata de preservar la metodología psicoanalítica y dar una base segura fundamentándola en los principios de la filosofía aristotélica y tomista. Maritain (***) comparte este mismo modo de pensar basándose principalmente, según parece, en la exposición y discusión de Dalbiez.

Una proposición que goza de la aprobación de hombres tan eminentes como Maritain y Adler merece claramente una consideración seria. Tendremos que examinar este punto cuidadosamente porque creemos que debemos oponernos a la opinión de esta eminencias. Asentamos nuestra tesis desde el principio de la discusión; sostenemos que el método y la filosofía del psicoanálisis son inseparables y que la desaprobación de la filosofía incluye implícitamente el rechazo del método. En este punto estamos perfectamente de acuerdo con la escuela psicoanalítica. En su prefacio al libro del doctor Adler, el doctor Alexander, uno de los principales psicoanalistas de América, trata de refutar la

(*) *La Méthode Psychanalytique et la Doctrine Freudienne*, París, 1936.
(**) *Wat Man has made of man*, New York, 1938.
(***) *Quatre essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle*, París, 1939.

posición tomada por Adler. Los argumentos de Alexander no son siempre de lo mejor. Supone muchas ideas que están muy lejos de ser evidentes, pero su posición central en cuanto la alcanzamos a apreciar es impugnable, y es la siguiente: los conceptos básicos acerca de la naturaleza humana y que forman el fondo de la psicología freudiana no pueden abandonarse sin que su psicología resulte sin sentido. Ésta no puede tener otra base que aquella sobre la que fue construida originalmente por Freud. El intentar quitar los antiguos fundamentos y reemplazarlos por otra filosofía es igual a intentar fundamentar un edificio cuadrangular sobre bases circulares. El equilibrio será poco satisfactorio y tarde o temprano el edificio caerá por tierra. En capítulos anteriores hemos señalado los postulados esenciales "axiomáticos" sobre los que descansa la teoría de Freud. Nos hemos esforzado por mostrar que estas proposiciones están implícitamente contenidas en los mismos fundamentos del psicoanálisis y que ninguna de las proposiciones más especiales pueden tener su sentido si se desgajan de la totalidad del sistema. La mente de Freud fue constructiva profunda y consistente. Sería hacerle poca gracia a este espíritu poderoso, aunque equivocado, el pensar que el método que él desarrolló era separable de la filosofía que le sirvió de fundamento.

Los autores que se ponen del lado del doctor Adler y Maritain han sido impresionados, según parece, por el éxito del psicoanálisis como método terapéutico y por la aprobación que ha encontrado la teoría de parte de muchos psicólogos. Pero, como acabamos de explicar, el éxito terapéutico no es prueba suficiente de la verdad de tal teoría, y la admiración que el psicoanálisis ha logrado y aún tiene entre muchos psicólogos, psiquíatras, sociólogos y otros es efecto de una situación histórica muy peculiar de que hablaremos en el capítulo XII. Las cosas cambian un poco, tal vez, cuando se trata del doctor Dalbiez. Parece que él vino en conocimiento del psicoanálisis por su método de tratar algunos casos que habían sido descuidados por psiquíatras ordinarios. Le llamó la atención por las oportunidades que este método ofrece de ayudar a algunos pacientes que no hubieran podido ser ayudados por otros métodos. Pero en realidad omitió el buscar otros métodos que pudieran prestar el mismo servicio sin que tuviera que admitir muchas ideas poco usadas. Claramente el doctor Dalbiez no sabe de ningún otro medio de tratar la neurosis y, por





tanto, cree que el psicoanálisis es el único. Esto, naturalmente, carece de verdad.

Los elementos esenciales del psicoanálisis como método, según se dice, son la libre asociación y la interpretación. Sin embargo, esta afirmación no es del todo correcta o, por lo menos, no del todo completa. La interpretación no es sólo la traducción de símbolos y recuerdos al lenguaje de situaciones instintivas, sino también el diagnóstico de la resistencia y el aprovechamiento del momento preciso para presentar esta traducción al paciente. El método implica, además, la aceptación de situaciones instintivas tales como las describe el psicoanálisis. El psicoanálisis caería por tierra si rehusáramos creer en la existencia de situaciones edipales o en la de lazos libidinosos entre padres e hijos o en el proceso de la sublimación o en los efectos de la represión. Y jamás podremos creer en estas cosas sino sólo poniéndonos exactamente en el punto de vista freudiano. Y con esto estamos repitiendo la tesis que hemos propuesto. El método implica y contiene toda la teoría. De la misma manera que cada una de las preposiciones del psicoanálisis sólo tiene sentido si se aceptan todas las demás, así y con mayor razón, el método sólo es inteligible si se acepta previamente como verdadero todo el sistema. Que esto es así y no puede ser de otra manera, aparecerá claro si consideramos algunos de los pasos o elementos del método psicoanalítico. No podemos evitar algunas repeticiones de cosas de que ya hablamos en capítulos anteriores; será preciso repetir en gracia a la claridad.

La cadena de asociaciones sobre las que descansa el procedimiento es prácticamente y por su naturaleza interminable; puede continuar indefinidamente. En la mente humana todo está ligado de alguna manera con otras cosas, y los recuerdos ahí guardados y las ideas que pueden suscitarse, nuevas y antiguas, pueden multiplicarse indefinidamente. No hay razón para que este proceso se termine alguna vez. Se interrumpe de vez en cuando por pausas que el psicoanálisis cree que indican "resistencias" y que preceden la entrada en la conciencia de cosas contenidas en el "inconsciente". Estas cosas fueron originalmente contenidos conscientes y se volvieron reprimidas e inaccesibles a la conciencia o nunca habían sido antes conscientes, como, por ejemplo, impresiones prenatales. Mas si se vence la resistencia por la persona analizada bajo la insistencia del analista, la cadena se reanuda y continúa hasta que ocurra una nueva manifestación de resistencia.

Este hecho ha sido una de las razones para buscar las causas

reales de los síntomas o las actividades normales cada vez más remotamente en el pasado del sujeto. Al principio uno tenía que descubrir solamente el incidente "traumático", la experiencia emocional reprimida a la que había faltado una adecuada "abreacción". En un estudio posterior de desenvolvimiento, el psicoanálisis se proponía descubrir las impresiones olvidadas de la primera niñez. Finalmente, quería llegar hasta los primeros días de la vida, al momento del nacimiento y aun más allá, con algunos. Este desarrollo no hubiera tenido lugar si no se hubiera probado que el análisis es verdaderamente interminable. Si se pudiera tocar mediante la cadena de asociaciones un término final, deberíamos concluir, según los principios freudianos, que al fin habíamos llegado a descubrir la última causa de donde había empezado esta cadena.(*) La noción de la determinación múltiple sólo pudo introducirse por esta condición de las cosas.

Resulta necesario, por tanto, que el psicoanalista tenga algún método a la mano para determinar cuándo debe romper la cadena de las asociaciones. Sólo él puede saber si se ha llegado a un punto suficientemente alejado de los hechos mentales actuales. No puede depender para saber esto de la desaparición de algún síntoma, porque en la inmensa mayoría de los casos ni empieza por los síntomas ni se propone como fin simplemente hacer desaparecer algún fenómeno patológico; por ejemplo, en el análisis de un sueño de una persona, falta esta señal de la eficacia terapéutica.

No hay aquí ningún criterio que valga. Para decidir si se ha descubierto algún material inconsciente de significación o de importancia, no hay más medio que aplicar en todos los casos los principios del psicoanálisis. "Significativo", "importante", "primario" y otros términos similares expresan aquello que debe llamarse así según las concepciones psicoanalíticas. (**) No podemos

(*) Si llegásemos hasta la vida prenatal y aún continuasen las asociaciones, se presentaría luego la explicación que estamos escarbando al estrato de las «memorias raciales». Leemos, v. gr., en un artículo de Nunberg: *Psychological interrelations between physician and patient*, Psychoanalytic Review, 1938, XV, renueva peligrosamente: el médico resulta el sacerdote sacrificante y el paciente la víctima.

(**) Freud observa que las interpretaciones falsas no tienen importancia para la persona; aun cuando se acepte, no tienen una respuesta permanente. (*Constructions in Analysis*, International Journal of Psychoanalysis, 1938, XIX, 377). Pero ¿cómo puede uno saber si la respuesta tiene o no efectos permanentes? ¿Y cómo se podrá aplicar este principio al análisis de personas muertas hace ya mucho tiempo, v. gr., de Leonardo da Vinci, Heinrich von Keist, el Rey Ecknaton de Egipto, etc.?





saber si el material que aflora a la superficie después de vencer una resistencia, tiene alguna importancia si no tenemos previamente conocimiento, v. gr., de la situación de Edipo. Este es un punto en que resulta más visible la necesaria e indisoluble conexión entre la teoría y el método. Sólo puede mostrarse que existe la teoría hasta donde puede demostrarse que son válidas sus nociones filosóficas básicas. Sólo una persona que cree firmemente en la verdad de la teoría puede manejar este método, y una persona sólo puede tener esta creencia cuando se adhiere con igual firmeza, consciente o inconsciente, a su filosofía.

No se debe olvidar que muchas de las afirmaciones hechas por el psicoanálisis se apoyan, no inmediatamente en la evidencia empírica, sino en interpretaciones que se han sacado de tal evidencia. Además, las bases de no pocas de estas afirmaciones no son del campo de la psicología, puesto que usan datos tomados de la etnología y de la historia de la cultura. En el siguiente capítulo mostraremos, sin embargo, que esos supuestos hechos son dudosos o resultan "hechos" después que se supone la teoría psicoanalítica. Al discutir este problema encontraremos de nuevo otro círculo vicioso muy semejante a todos aquellos que hemos ya señalado. Es también importante no olvidar que cada una de las afirmaciones teóricas del psicoanálisis es, sin ninguna excepción, una parte integrante de todo el sistema y lo presupone. Ciertamente que aquí podemos citar el famoso dicho de Aristóteles aunque no precisamente en su sentido original: el todo es anterior a sus partes.

Hemos ya supuesto toda la teoría del psicoanálisis y su filosofía fundamental desde el momento en que estamos dispuestos a pensar que el material revelado por las asociaciones libres tiene una relación causal con algún hecho mental cualquiera, bien sea un síntoma, o un sueño, o una emoción, o un error de la lengua, etcétera. Sólo se puede establecer una relación causal de esta naturaleza si se reconoce como verdadera la idea peculiar del dinamismo y energía mental, tal como la ha expuesto Freud. Pero si se rechaza esta conexión, sólo podemos establecer una relación de asociación o una relación de conexión para usar un término todavía más neutral, mas no una causalidad verdadera. Cualquiera que sea la idea que uno se forme de la relación que existe entre el material revelado por las asociaciones libres y el hecho que había sido el punto de partida de las asociaciones, es cierto que

si consideramos esta relación como de causalidad, ya hemos admitido el psicoanálisis como filosofía. Esto no equivale a rechazar el método de las asociaciones libres como un medio para el estudio de la mente humana, pero sí equivale a negar a los psicólogos no analistas el derecho de usar las opiniones particulares del psicoanálisis sobre la naturaleza de las relaciones que existen entre cada uno de los anillos de esta cadena.

Puede ser que el papel de las fuerzas instintivas sea mayor de lo que algunos psicólogos quieren admitir y que el psicoanálisis tenga razón al recalcar este punto. Pero si esto es así, no cabe demostrarlo por el solo estudio de las asociaciones libres. Estas asociaciones surten tan sólo las materias primas. De la interpretación de este material es de donde saca el psicoanálisis sus opiniones acerca del lugar que ocupan los instintos en la totalidad de la persona humana. Mas esta interpretación no brota necesariamente de la naturaleza de la evidencia empírica; es más bien, como toda interpretación lo es por necesidad, una combinación de hechos empíricos con algunas ideas generales. Tenemos que tener algunas normas de interpretación antes que podamos intentar descubrir algún significado en este material.

Nadie podrá objetar que la interpretación psicoanalítica ha sido justificada por el éxito alcanzado en casos patológicos. En el capítulo anterior hemos demostrado la invalidez de este argumento. Pero aun cuando estuviéramos dispuestos —y abiertamente no lo estamos— a conceder la verdad de la interpretación psicoanalítica en aquellos casos en que los síntomas patológicos han desaparecido debido a una interpretación según los principios freudianos, no se seguiría de ahí que tal interpretación es necesariamente correcta cuando se aplica a otros hechos que no pueden hacerse desaparecer por su misma naturaleza. La identidad de naturaleza entre hechos patológicos por una parte, y otro tipo de fenómenos por otra, no es resultado de una comparación inmediata, sino de la interpretación que se da a ambos grupos de fenómenos. Puesto que no se aplica ni puede aplicarse el criterio de desaparición en la gran mayoría de hechos mentales normales, el declararlos idénticos es efecto de la teoría sin más base que la previa concepción de esta completa identificación.

Esta concepción de la identidad básica de hechos patológicos y normales no es precisamente de naturaleza filosófica, ni es, tampoco, propiedad exclusiva del psicoanálisis. Pero las afirmaciones del psicoanálisis van todavía más lejos que la tal identificación. El psicoanálisis declara no sólo que los fenómenos, como tales, son de la misma naturaleza y que existen estados intermedios entre la normalidad y la anormalidad, sino también que el origen de una y otra es enteramente el mismo. Esto, como es natural, no se deduce sencillamente de los fenómenos como aparecen al observador, sino que es una conclusión que se basa, en parte, en ciertas concepciones teóricas que, a su vez, están íntimamente ligadas a la filosofía axiomática del sistema de Freud.





Podemos retener, sin peligro, el método de las asociaciones libres —aunque no es necesario para fines terapéuticos y el conocimiento de la psicología normal, que con este método podemos obtener, también se puede alcanzar con otros métodos—, pero no podemos aplicar la interpretación según las reglas freudianas sin aceptar implícitamente su teoría, y con la teoría también su filosofía. Quien no puede adoptar la concepción materialista de la naturaleza humana y la concepción hedonística de la moral preconizada o por lo menos presupuesta por el psicoanálisis, podrá difícilmente y con consistencia hacer uso de la interpretación tal como la requiere el psicoanálisis.

No es nuestra intención criticar la posición tomada por Maritain y Adler. Después de todo, ellos son extraños a esto en cierto sentido, puesto que consideran el método desde el punto de vista del filósofo que se apoya en lo que dice el especialista y que no teniendo una experiencia primaria de estas cosas, está dispuesto a creer en la utilidad del método si le dicen que logra magníficos resultados. Pero ninguna de estas cosas puede justificar la teoría psicoanalítica ni aun en su aspecto psicológico. Tampoco la experiencia personal del paciente tiene importancia alguna en este caso. Él es el menos capacitado para decirnos qué fue exactamente lo que le sirvió y si ese buen resultado podía o no alcanzarse por medio de otros métodos.

Sabemos de muy pocos psicólogos o psiquíatras que rechazando absolutamente la teoría y la filosofía del psicoanálisis, aplican, no obstante, el método. Algunos que aparentemente han adoptado tal modo de proceder han modificado en realidad el método, de tal manera que ya no es el verdadero método del psicoanálisis freudiano. Estos analistas no son reconocidos por tales por la escuela freudiana "ortodoxa". Otros no han caído en la cuenta de las consecuencias filosóficas del psicoanálisis y, por

tanto, se creen justificados en continuar usando su método. Otros, finalmente, no son capaces de ver las contradicciones básicas que existen entre la filosofía que ellos profesan y la que inadvertidamente adoptan al aplicar el psicoanálisis. Es verdaderamente una desgracia el que tan pocos de estos psicólogos hayan tenido un entrenamiento suficiente en filosofía y el que los filósofos, en su mayoría, no tengan experiencia alguna en psicología práctica. Los primeros creen que pueden preservar su propia filosofía aun cuando contradiga la del psicoanálisis, y los segundos creen que se podría retener sin alteración la psicología freudiana dándole un fundamento filosófico diferente. La razón por la que se ha originado una posición tan rara de ideas se debe a que el hombre moderno se ha olvidado de un hecho, a saber, que no hay psicología sin alguna filosofía y que cada una de las psicologías existentes en la actualidad debe sus peculiaridades precisamente a sus fundamento filosóficos.*)

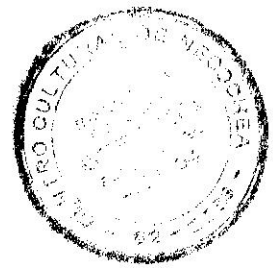
Claro que hay métodos en psicología que pueden usarse independientemente de la filosofía que abrazan sus autores. Se puede estudiar la conducta sin adoptar la filosofía peculiar de los "behavioristas". Pero desde el momento en que el que estudia la conducta pasa de las simples descripciones de las reacciones que se observan en situaciones particulares a afirmaciones acerca de la naturaleza de la mente y a otras generalizaciones, declarando, por ejemplo, que el análisis de la conducta es el único método legítimo de investigación psicológica, ha dejado ya el campo del empirismo y ha tomado una posición al lado de una filosofía particular. Lo mismo pasa exactamente con el psicoanálisis. Mientras adoptemos simplemente el métodode las asociaciones libres, no adquirimos obligación alguna respecto a una filosofía particular. Pero si procedemos a interpretar los datos adquiridos por las asociaciones libres siguiendo las nociones del psicoanálisis, entonces no sólo nos habremos acercado a la teoría y a la filosofía del psicoanálisis, sino que, prácticamente, habremos aceptado una y otra. La interpretación psicoanalítica no puede hacerse sin con-

(*) El Dr. Thomas V. Moore ha hecho mucho hincapié en el aspecto filosófico de la psicología empírica y en la influencia concreta que la filosofía tiene sobre las teorías psicológicas. Véase su libro *Cognitive Psychology*, Philadelphia, 1939. Escribe en su prefacio: «La tendencia de eludir los problemas filosóficos no satisface a uno que estudia seriamente la psicología. Por eso este libro se enfrenta abiertamente a los problemas metafísicos».





siderar las cosas desde el punto de vista del psicoanálisis. La idea de que el psicoanálisis puede ser compatible con alguna otra filosofía, además del materialismo crudo de donde se originó, nació, probablemente, del hecho de que sus defensores creían que el método psicoanalítico sólo quería decir asociaciones libres, ignorando así la importancia básica de la interpretación.



CAPÍTULO IX

# EL PSICOANÁLISIS Y LA ETNOLOGÍA

Las afirmaciones del psicoanálisis sobre etnología, la historia primitiva del género humano y la sociología comparada, etc., son rechazadas por la gran mayoría de los especialistas que poseen alguna competencia en estos campos. Las ideas de Freud sobre la evolución social atrajeron al principio la atención de los estudiosos de la historia y de la etnología, pero pronto dejaron de considerarlas con seriedad porque estaban basadas en presuposiciones arbitrarias y en las ideas de algunos autores que no gozaban del respeto de los especialistas. Es digno de notarse que Freud jamás juzgó necesario corregir sus asertos aun cuando aparecían refutados por los descubrimientos de las ciencias especiales de que se trataba. Jamás se dio por entendido del hecho de que las autoridades en que se había apoyado carecían de verdadera autoridad. La crítica de verdaderas autoridades en el campo de la etnología, de la sociología comparada y de la historia primitiva deshicieron buena parte de las pruebas en que se había apoyado pero no lograron inquietarlo. Por ejemplo, en las ediciones posteriores de *Totem y Tabú* no se menciona para nada ninguno de los últimos descubrimientos y se repiten las mismas citas de la primera edición, aunque se había ya demostrado que los hechos alegados no eran hechos de verdad sino erróneas interpretaciones y simples especulaciones sin base actual. Ciertamente este modo de proceder no es el que suelen seguir los sabios en sus investigaciones. En su último trabajo, *Moisés y el Monoteísmo,* Freud se refiere a estas críticas por primera vez, en cuanto sabemos, y contesta a ellas de una manera muy curiosa que arroja bastante luz sobre su mentalidad científica. Se da cuenta, nos dice, de que las autoridades que él había citado han sido muy

criticadas y que sus afirmaciones gozan de poca estimación; que él no se siente capaz para emitir un juicio por sí mismo sobre estas cosas; pero que va a continuar apoyándose en dichos autores porque las ideas y las conclusiones que se derivan de los mismos concuerdan con las concepciones del psicoanálisis.

Hemos señalado en capítulos anteriores la multitud de círculos viciosos desde el punto de vista de la lógica y la frecuencia de la falacia lógica llamada *petitio principii* (suposición de la cuestión), que se encuentran en el sistema de Freud. Aquí descubrimos ahora un nuevo y notable ejemplo de este hábito aciago. Suponen Freud y sus discípulos que los datos que emplean, tomados de la etnología y ciencias afines, vienen a robustecer la tesis psicoanalítica demostrando que su tesis está de acuerdo con los hechos observados por investigadores que son del todo independientes del psicoanálisis. Mas los hechos citados por el psicoanálisis han sido escogidos por un proceso de selección único. En efecto, se citan no porque hubieran sido probados más concluyentemente que otros ni porque hubieran sido reportados por investigadores de reputación universalmente aceptada, sino sólo porque concuerdan con las ideas del psicoanálisis. Si alguna vez hubo un caso de *petitio principii,* éste es un ejemplo palpable de ello.

Tal modo de proceder despoja al psicoanálisis, al menos como explicación de hechos etnológicos y sociológicos, de toda dignidad como ciencia objetiva. Aquí se revela más bien como un credo que como una ciencia. Se considera verdadera *a priori,* y, por tanto, con derecho para usar de este método peculiar de seleccionar sus pruebas. Tal método no podía menos de crear contradicciones bien marcadas entre las afirmaciones psicoanalíticas, por un lado, y las de las ciencias mencionadas por el otro. Nos ocuparemos por ahora de estas contradicciones, aunque al referirnos a ellas no podemos menos de confesar nuestra incompetencia sobre esta materia. También nosotros tendremos que apoyarnos en lo que dicen las principales autoridades sobre esto, incapaces de basar nuestras observaciones en un conocimiento directo.

El sentido común y la prudencia nos advierten que en un caso como éste no puede uno hacer otra cosa mejor que apoyarse en las autoridades generalmente reconocidas y aceptar la opinión de los más renombrados investigadores de nuestro tiempo. Es cierto que aun el mejor investigador puede equivocarse y que sus puntos de vista pueden resultar anticuados y aun erróneos





dentro de un corto espacio de tiempo. Con todo, el peligro de ser engañado por opiniones de validez temporal no es de temerse cuando se trata de hecho evidentes. Si nos dicen que la idea freudiana del totemismo como un estado necesario y general del desarrollo social es errónea porque hay muchos pueblos en cuya historia no hay traza de totemismo, podemos perfectamente confiar en esta afirmación aun cuando juzgáramos que la explicación que se da de esta costumbre es insuficiente. No es la explicación lo que nos concierne ahora sino el hecho.

Pero antes de entrar en la discusión de las opiniones peculiares de Freud y su escuela acerca de la etnología y de la historia primitiva del género humano, debemos examinar el principio en que se apoyan estos autores para tratar de las materias que nos ocupan. Difícilmente podemos considerar ni a uno solo de ellos como etnólogo o investigador *exprofeso* de los hechos prehistóricos. Casi todos ellos son médicos y psicólogos. ¿Cuáles fueron, entonces, las razones que movieron a Freud para formar una opinión sobre procesos etnológicos, sociológicos e históricos y hacer uso de los descubrimientos de estas ciencias para sus propios fines?

Al buscar una respuesta a esta pregunta, nos encontramos con un principio peculiar. Tal vez no es sólo el psicoanálisis el que acepta este principio, pero nunca se había hecho de él un uso tan universal ni se le había dado jamás una importancia práctica tan general como por los seguidores de Freud. Este principio se expresa mejor como lo hizo C. G. Jung diciendo: después de levantar el velo del alma individualmente, podemos ahora entender mejor las condiciones que gobiernan la historia y la sociología. En otras palabras: se sostiene que las mismas leyes que se dicen válidas en la psicología individual gobiernan también la evolución del género humano a través del tiempo. Este principio debe examinarse detenidamente. Precisa investigar primero la *quaestio iuris* antes de discutir la *quaestio facti.*

Como hemos observado antes, este principio no es propiedad exclusiva del psicoanálisis; va implícito también en nociones como la psicología de las masas, psicología de las razas o de las naciones y psicología de ciertos grupos sociales. El término "psicología de las razas o naciones" es algún tanto equívoco. Puede ser una idea legítima si implica sólo que el carácter psicológico de los individuos depende, en sus propiedades particulares, de la nación o raza a que pertenece el individuo. No hay duda que los

factores culturales, las condiciones históricas, la tradición y la costumbre moldean, hasta cierto punto, la mentalidad individual. Se asegura —y no tenemos para qué investigar con más detalle esta aserción— que el tipo racial hereditario determina en alto grado la mentalidad de los individuos. Mientras que por el término "psicología racial" no se exprese otra cosa que el estudio de los factores que influyen en la mente individual, se trata de una noción legítima; resulta dudosa tan pronto como se introduce la idea de "alma racial".

Lo mismo podemos observar respecto a los conceptos de psicología de las masas o psicología de grupos y de clases. Mientras que con estos nombre se quiere significar las peculiaridades de un individuo que pertenece a estas clases o grupos o que está envuelto en una masa, tratamos de un problema psicológico verdadero y legítimo. Sólo cuando se quiere expresar que la masa del pueblo está animada por un alma común o que un grupo de hombres posee un alma particular, entonces esta idea resulta un puro mito. Se puede hablar metafóricamente del alma de las masas, expresando el hecho de que las masas parecen conducirse como si estuvieran animadas por una voluntad uniforme o como si pensaran o sintieran de la misma manera. Se puede usar la misma metáfora para describir la unidad de acción o reacciones que muestra una clase social. Pero nunca debe uno olvidar que se trata de una mera expresión metafórica y no del nombre adecuado de una realidad.

El estudio del desarrollo histórico de estas nociones no carecería de interés, aunque habría el peligro de que esta inquisición nos llevara muy lejos de nuestro tópico principal. Con todo, séanos permitida una breve exposición. Parece que la noción del alma del grupo —para usar un término lo más general posible— se remonta hasta la antigüedad, al menos hasta Platón y Aristóteles. Estos dos pensadores concibieron la historia de las naciones o estados como si fuera análoga a la de la vida humana. con un período de infancia y de juventud hasta llegar a la madurez, a la que seguiría la decrepitud de la vejez. Para los filósofos griegos, sin embargo, esta era una simple analogía. Aristóteles, ciertamente pensaba del estado a la manera de un ser viviente, cuyos órganos estaban formados por los ciudadanos y por los oficiales. Él veía el estado como un todo del cual los individuos eran las partes, y sentó, como sabemos, el principio de que el todo es anterior a las partes. Pero es muy dudoso que el Maestro de Stageira hubiera aceptado la idea de que este organismo social estaba dotado de un alma de forma substancial propio.(*)





La idea de un alma viviendo, por así decirlo, en el cuerpo de la nación, raza o grupo es incompatible con los principios de una filosofía realista. Es difícil imaginar qué clase de ente sería el alma del grupo a no ser que se concibiera a la manera del platonismo puro y aun exagerado. En ese caso la "idea" de estado se podría concebir como si existiera en un "lugar supercelestial". Esta idea sería, no la idea de un estado concreto, por ejemplo Atenas, Esparta, Inglaterra o Francia, sino de un estado en general; cada estado concreto debería su existencia y su ser a "su participación" en esta idea general. Pero el alma de los estados individuales, y para el caso también la de los grupos, no puede concebirse según la filosofía verdaderamente platónica.

La noción del alma de grupo tiene, evidentemente, otro origen. Es, más bien, hija de una mentalidad que ha sido impresionada tremendamente por el hecho de la vida y por el hecho del orden que existe en la realidad. Ambos hechos parecen a este tipo de mentalidad igualmente misteriosos y, tal vez por esto, como íntimamente relacionados entre sí. Una mentalidad romántica fácilmente concibe la realidad como la manifestación de una vitalidad que lo abarca todo. El romanticismo ha mostrado siempre una muy carcada predilección por ideas panteístas. También podemos descubrir en esta actitud algunos vestigios de ciertas ideas platónicas que han ejercido un fuerte atracción sobre los espíritus románticos de todos los tiempos. (**) Es un error restringir el romanticismo a un corto período del siglo XIX; ha habido temporadas de este tipo de mentalidad en siglos anteriores. Creemos que no se está muy lejos de la verdad al hablar de la tendencia abiertamente romántica en el siglo XII. Y no es porque bajo la influencia de las pinturas dibujadas por artistas románticos o por nuestra propia romántica interpretación del cuento de Malory, del oficio y *Chansons* de los trovadores ,y de las muchas

(*) Esta noción parece incompatible con el principio de materia y forma, cuya unión condiciona, para Aristóteles y sus seguidores, la existencia real de un ser cualquiera. Es imposible imaginar cuál sería la materia que hubiera de ser informada por la forma del alma del grupo.

(**) Algunas semejanzas entre la mentalidad romántica y la psicoanálitica han sido señaladas por dos autores cuyos artículos, sin embargo, no pudimos estudiar en el original. T. A. Passmore: *Psychoanalysis and Aesthetics*, Australian Journal of Psychology and Philosophy, 1936, XIV, 127; y T. Anderson: *Psychoanalysis and Romanticism*, ibidem, 210.

historias que hemos oído de los caballeros y de la caballería, insertamos en estos tiempos antiguos un color de romanticismo que ellos no poseyeran de verdad. En el siglo XII hay mucho de lo que nos hemos acostumbrado a llamar romántico. Las ideas, por ejemplo, que aquellos tiempos tenían acerca del amor, según aparece por los poetas y el tratado extraño acerca del amor que dejó a la posteridad el Capellán Andreas, la idea del honor y del deber impuesto al verdadero caballero, el espíritu de los cruzados y de los peregrinos; todas estas manifestaciones del "espíritu de la época" poseen algo que hace al estudioso pensar decididamente en el romanticismo. Cuadra perfectamente con esta impresión el hecho de que en el siglo XII vivieron algunos sabios eminentes que amaban la idea del alma del mundo, *anima mundi*.

Poco importa que algunos de estos sabios identificasen el *anima mundi* con el Espíritu Santo, menos para preservar su ortodoxia que por razón de la simplicidad de la misma. Lo importante es que hubieran concebido esta idea, que la escuela de Cartres —donde igualmente un pitagoreísmo romántico era la moda filosófica— hubiera propagado esta idea y que el intelecto agudo y perspicaz de Abelardo la abrazara. Abelardo, aunque era todo un lógico, tenía una veta claramente romántica en su personalidad. Y no aludimos aquí a la famosa tragedia de su amor y de su matrimonio con Eloísa y de su posterior separación, sino más bien a la filosofía del famoso maestro. Su confianza ciega en la lógica como la llave de toda realidad lo condujo a lo que no puede describirse mejor que llamándolas aventuras intelectuales, no menos llenas de aventura que las proezas de Tristán o de Launcelot, de quienes sus contemporáneos nos han contado tan impresionantes historias.

La idea del alma del mundo llegó a estos intelectuales medievales desde Platón. Lo poco que sabían de los escritos de Platón por un estudio personal lo obtenían de una traducción y comentario del *Timaeus* por Chalcidius. Este punto del platonismo había también sobrevivido a través de la tradición neoplatónica transmitida hasta el siglo XII por muchos escritores, especialmente por Dionisio, el pseudoareopagita, a quien leían en la traducción de Scotus Eriugena, en los pasajes tomados de Máximo el confesor que el mismo autor (Eriugena) había incluido en su libro y que estaba embebido profundamente en el espíritu del neoplatonismo y por algunos otros intermediarios. De esta manera volvemos de nuevo a Platón como el autor de esta curiosa





idea del alma del mundo. De la concepción de un alma del mundo a la idea de otras almas que animasen "todos" más pequeños, no hay más que un paso. Cuanto aparecía como un todo orgánico, regido por leyes intrínsecas y que mostraba algún tipo de espontaneidad, vino a ser considerado como un ente animado en cierto modo por un alma.

El estado y la sociedad han dado siempre la impresión a los espíritus investigadores de estar animados. En confirmación de esto no tenemos más que recordar las muchas expresiones que se usan en política y en sociología, que realmente no son más que metáforas tomadas de la realidad. Un estado tiene sus "órganos" en sus departamentos estatales; una "organización" complicada es necesaria para conducir al estado y asegurarle estabilidad en su vida económica; la capital es el "corazón" del estado, y el supremo poder, su "cabeza", y así otras muchas. Claro que éstas son todas expresiones metafóricas, basadas en semejanzas frecuentemente superficiales, pero para incorporarse como elementos del lenguaje vulgar debieron corresponder a una convicción general, a una impresión universalmente admitida.

Una metáfora se hace inteligible, y por tanto aceptable al común de las gentes, sólo cuando se refiere a alguna idea que la gente ordinaria entiende. Las semejanzas como tales no justifican más que el uso metafórico de ciertos hombres. Pero la mente humana fácilmente toma por realidad lo que de hecho es sólo nombre de una ligera semejanza. El que estas impresiones hayan sido generalmente aceptadas no justifica el que se les tome como verdaderas descripciones de una realidad. La ciencia debe usar las expresiones del lenguaje común con mucho cuidado. Tales expresiones revelan a las veces una verdad inesperada y hasta profunda, pero también suelen fácilmente oscurecer una verdad o falsearla tanto que resulta de todo incognoscible. En la historia de la mente humana hay verdaderamente pocas ideas que son completamente nuevas. Ordinariamente las ideas "nuevas" son ya viejas, revestidas con un nuevo disfraz. El que estudie historia, bien sea la historia de la filosofía o de las teorías políticas, o de cualquier otro aspecto de los esfuerzos de la razón humana, notará frecuentemente la persistencia de algunas ideas particulares y su reaparición después de haber sido olvidadas y descartadas como anticuadas por algún tiempo. El platonismo es un conjunto de tales ideas; su influencia, probablemente, nunca cesará. De ahí que lo que importa es discernir la verdad que hay

en él y precaverse de sus falacias. Cada período de romanticismo vuelve a activar una oleada de concepciones platónicas.

Freud no sabía nada Platón ni del romanticismo de las épocas anteriores; tampoco sabía mucho de las ideas que estaban en boga en su tiempo. Probablemente no le importó nunca investigar las enseñanzas de la historia y de la sociología. Sin embargo, perteneció a un tiempo y a una sociedad de intereses intelectuales muy intensos; leía bastante y no podía menos de embeberse de las ideas que se discutían alrededor suyo. En el curso de su vida, en los mismos años en que se ocupaba en levantar el edificio de su teoría, la psicología de las masas vino a ser un tópico de investigaciones. Scipio Sghele escribió su *Psicología de las Masas y de las Revoluciones,* Gustave Lebon publicó su obra sobre la *Psicología de las Masas* y Wilhelm Wundt sacó a luz sus ideas sobre la Psicología de los Pueblos en tres imponentes volúmenes. Estos psicólogos y sociólogos no fueron, sin embargo, ni los primeros ni los únicos y, tal vez, ni los más influyentes escritores en este campo.

Ahí está por ejemplo Karl Schaeffle, que trató de basar una sociología sistemática y científica sobre la idea del estado como organismo viviente. Ahí están también las concepciones del alma de los pueblos como las habían propuesto los historiadores del derecho de la escuela romántica, como Savigny y otros que querían investigar las propiedades peculiares de los estados y naciones. Este fue el tiempo que vio nacer o al menos extenderse el nacionalismo, la época de Gobineau y sus seguidores, la época de los conflictos nacionalistas dentro de la antigua monarquía austríaca, del incremento de sentimientos nacionalistas a pesar de las fuertes tendencias internacionales que trataban de contrarrestar estas fuerzas.

La tentación de emplear la idea del alma de grupo sin una mayor investigación era, sin duda, muy fuerte. Muchos recibieron la idea y la supusieron verdadera; pocos solamente cuidaron de penetrar más al fondo de la cuestión e investigar la legitimidad de esta noción popular. Apenas podemos reprocharle a Freud el haber seguido la vereda trazada por otros de su tiempo; pero no podemos perdonarle el reproche de haber persistido en estas ideas aun después que habían mostrado tener un valor más o menos dudoso, especialmente cuando surgió una actitud crítica entre los psicólogos respecto a la noción del alma del grupo.





Pero supongamos por un momento que esta idea es una verdadera descripción de la realidad. Si suponemos que existe un alma del grupo, nos vemos por ello obligados a aceptar la opinión particular expresada en las palabras de Jung que citamos arriba. ¿Hay alguna razón para suponer *a priori* la identidad de la psicología individual y de la psicología de grupos? ¿O debería uno preguntar primero si hay pruebas que demuestren tal identidad?

Si existiera un alma de grupo podría, naturalmente, funcionar según las mismas leyes que gobiernan la vida del alma individual. Pero saber si es así o no, necesita establecerse por una investigación especial. Freud, con todo, se refería a esta idea como si se tratara de un axioma, de una verdad evidente de por sí, fuera de toda duda y sin necesidad de prueba. Ciertamente que no es así. Por consiguiente, Freud es culpable de haber descuidado una tarea que le imponía su propia teoría. Antes de aplicar sus concepciones psicoanalíticas a la sociología, etnología, historia y demás, debería haberse preguntado si ya tenía establecida verdaderamente la existencia de un alma de grupo que funcionara según las mismas leyes del alma individual a la cual pudiera él aplicar sus concepciones. La crítica del psicoanálisis en este punto, i. e. la aplicación que hace a hechos sociales e históricos, ha de dividirse en dos partes.

En primer lugar, debemos inquirir la legitimidad de la noción de alma de grupo. Mostraremos que esta noción no tiene significado porque ni existe tal alma ni puede existir.

En segundo lugar, examinaremos si aun supuesta esta noción imposible como justificada, ha procedido el psicoanálisis con la debida cautela y objetividad al aplicar sus principios a los fenómenos sociales e históricos. Al hacer esto, investigaremos primeramente la identidad del alma de grupo y del alma individual. Este punto es razonable, porque aunque el alma del grupo no es realidad alguna, Freud pensaba en ella como si lo fuera y así la ha tratado también su escuela. Luego examinaremos la evidencia o pruebas presentadas por Freud y sus discípulos.

Toda la construcción del psicoanálisis en lo que se refiere a los fenómenos supraindividuales, pierde su significado una vez que se demuestra que es imposible la existencia de un alma de grupo. La demostración de esta imposibilidad se apoya en dos argumentos diferentes: la noción del alma de grupo es contradictoria en sí misma, y está en abierta contradicción con los principios de una sana filosofía. Ponemos este último argumento en

segundo lugar porque producirá convencimiento en sólo aquellos que conocen y aceptan esta filosofía.

Cuando los psicoanalistas hablan del alma de algún grupo probablemente no piensan en algo como la forma substancial. No aceptan la idea de un alma substancial; esto es para ellos mitología pura, algo que huele a religión, y la religión, según ellos dicen, es un tipo particular de neurosis cf. el siguiente capítulo, una "ilusión", como la llamó Freud, y no debe tomarse en serio. Siempre profundamente materialistas, los psicoanalistas no sabrían qué hacer con un alma substancial y espiritual. El alma de que hablan es simplemente la mente, un conjunto de estados mentales conscientes e inconscientes y el efecto de las funciones del cerebro. Ni Freud ni alguno de sus discípulos ha presentado una teoría clara acerca de la naturaleza de la mente, pero comprendemos que su forma de concebir la mente, siguiendo los principios de su teoría, no puede ser otro que el materialismo puro, esto es, no pueden concebir la mente sin un órgano concreto y material —el cerebro— de cuyas funciones la mente es un efecto.

Esta posición básica constituye precisamente la primera gran dificultad para atribuir a un grupo algo parecido a una mente. Porque un grupo no tiene ningún órgano material del cual la mente sería un efecto. No hay duda que para Freud la idea de un alma de grupo no es una analogía ni una expresión metafórica ni una mera ilustración; Freud la toma en un sentido estrictamente literal. Basta examinar su última obra, *Moisés y el Monoteísmo*, para caer en la cuenta de este hecho. Nos dice que el alma de grupo se comporta exactamente como una mente individual; uno y otra tienen su "inconsciente". Nos habla también de la represión de experiencias, hechas por todo el grupo, que de estas experiencias reprimidas proviene el sentimiento de culpa en todo un pueblo, y otras consecuencias. La tradición no se asemeja a la memoria sino que se identifica con ella, y así por el estilo.

El alma de grupo, según la concepción de Freud, es una mente exactamente igual a la individual, que obedece las mismas leyes, que está dotada de los mismos poderes y que produce los mismos fenómenos, *pero que no tiene órgano alguno*. Entonces, ¿dónde reside esta mente? ¿Cómo puede permanecer viva y continuar sus funciones? ¿Qué pasa con ella cuando se disuelve el grupo? Todas estas son preguntas cuya contestación en vano se buscará en los escritos psicoanalíticos, pero preguntas que deben





ser respondidas si hemos de dar algún sentido a la mente de grupo o al alma de grupo.

Debemos mencionar incidentalmente que las mismas dificultades se pueden objetar contra la idea del "inconsciente colectivo" de C. G. Jung. Tal vez la noción de Jung es aún menos clara que la idea freudiana de la mente de grupo.

Quizá algunos pretenden responder a esta objeción declarando que la mente de grupo es la suma total de todas las mentes individuales de que se compone el grupo. Esto podría ser el caso sólo respecto de funciones y contenidos que son comunes a todos los miembros del grupo. La mente de grupo tiene que constituir una unidad si es que es algo. No puede contener cosas que tengan sentido para una parte de los miembros del grupo y que sean incomprensibles para los demás.

Si a la masa humana se le da un alma común, esta alma sólo puede tener como contenidos y como funciones aquellos hechos y funciones que sean efectivos en toda la masa. Se ha notado por los psicólogos que tratan de la "psicología de las masas" que el nivel intelectual muestra una marcada depresión en las masas: desaparece la intelectualidad; el juicio claro deja de existir, no hay objetividad; las emociones y los instintos, la pasión y todos los impulsos primitivos parece que rigen la conducta de las masas. Privadas de juicios, las masas se hacen "sugestionables" y fáciles de ser llevadas por quien sepa cómo impresionarlas. Se atribuye a Solón el dicho de que cada uno de los ciudadanos de Atenas era por separado un astuto zorro pero que en una asamblea era como una oveja de una manada. En cuanto es más alta una operación mental, se individualiza más y se hace más diferente del mismo tipo de operaciones en otros individuos. Los individuos más desarrollados y normales difieren más entre sí; en cambio los idiotas y dementes son mucho más semejantes.

Lo que se aplica a la mentalidad de las muchedumbres que se forman ocasionalmente y se disuelven pronto, es también verdad tratándose de grupos más estables. El alma de grupo no puede saber otras cosas o contener otras cosas fuera de las que son comunes a todos los miembros del grupo, y por tanto, las menos diferenciadas, las más comunes y las más primitivas. Pero esta inevitable consecuencia parece contradecir la idea de represión que se supone tiene lugar en la mente del grupo. Para que exista represión es necesario que se establezca un conflicto entre los niveles superiores de la mente y los niveles primitivos. Pero, cuan-

do los contenidos primitivos son los únicos de que es capaz la mentalidad de las masas, ¿de dónde podrían provenir las fuerzas represoras?

No seguiremos exponiendo todas las dificultades intrínsecas de esta concepción. Su inaceptabilidad y sus contradicciones deben ser obvias y evidentes a quienquiera que la examine con toda objetividad. Es de notarse que la noción de un alma de grupo, ya sea de las naciones, razas, clases o cualquier otro grupo, se mantiene principalmente por lo que se ha dado en llamar "pensamiento emocional". Por lo menos podemos descubrir que ordinariamente las afirmaciones de este tipo van asociadas a emociones muy intensas: al orgullo por razón de la superioridad de la raza, al odio por la posición social de la clase, a un antagonismo intenso, político o económico, por razón de la competencia y del prestigio. (*)

Ocasionalmente aun uno que otro psicoanalista se siente inseguro por razón de la improbabilidad intrínseca de esta noción, (**) pero es difícil ver cómo se podrían desligar de la misma, porque se refiere a puntos tan vitales que parece prácticamente imposible abandonarlos sin destruir todo el sistema. La mayoría de los psicoanalistas claramente creen que el alma del grupo es una realidad. El mismo Freud no deja lugar a duda de que él es de la misma opinión, especialmente en aquellas partes de su última obra en que habla de la tradición, de los hechos históricos que son "reprimidos" por toda la tribu o nación que, por tanto, ejercen en el inconsciente de este grupo a través de las distintas generaciones, la misma clase de influencia que se atribuye al inconsciente de la mente individual. Freud está convencido de que no hay diferencia esencial entre la manera como funciona esta mente de grupo hipotética y las operaciones de la

(*) Para una crítica de la noción de la mente de grupo o alma de grupo véase cualquier sociólogo o psicólogo social de nota. Podríamos indicar, por ejemplo, entre los exponentes de la psicología social a J. F. Brown: *Psychology and the Social Order*, New York, 1936, a quien hemos escogido de propósito porque el autor sostiene principios muy distintos de los nuestros. Entre los etnólogos, cf. A. A. Goldenweise: *Early Civilization*, New York, 1922. Para la historia de esta idea y sus relaciones con la escuela romántica, véase Rothacker: *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducción a las ciencias del espíritu), Leipzig, 1922. Particularmente instructiva es la obra de G. Gurvitch: *Essais de Sociologie*, París, 1938.

(**) F. Alexander: *Psychoanalysis and Social Disorganization*, American Journal of Sociology, 1937, XXXVII, 42, 781-813.





mente individual. Las leyes de una son las leyes de la otra. Así es como el análisis individual se convierte en un instrumento de investigaciones históricas, prehistóricas y culturales. Asimismo, pueden tomarse hechos etnológicos para explicar hechos de la psicología individual sin tener que hacer modificación o interpretación alguna.

Esto es ya sorprendente y podría servir de base para objeciones serias, pero resulta todavía más sorprendente cuando uno examina la manera en que los psicoanalistas y el mismo Freud tratan los datos etnológicos. Los descubrimientos de la etnología y de la sociología comparada que no concuerdan con las ideas psicoanalíticas son simplemente descartados; en cambio, aquellos que prometen ser una confirmación de las opiniones freudianas o que se prestan a una interpretación según los principios psicoanalíticos, son adaptados sin reserva, sin preguntarse si en realidad son dignos de confianza, si se trata de hechos o de meras especulaciones, de sueños fantásticos de alguna imaginación ingeniosa o de afirmaciones basadas en una observación sólida. Esta es, en cuanto la alcanzamos a descubrir, la opinión común entre las principales autoridades en estas especialidades. Vamos a citar dos de ellos que bien se pueden considerar como exponentes de la voz y juicio común entre ellos.

Freud empieza aceptando la idea de Darwin Atkinson acerca de la estructura social de los hombres primitivos, escribe A. L. Kroeber. (*) Supone que había pequeñas comunidades, encabezadas cada una por un hombre y compuestas de muchas hembras e individuos jóvenes; los otros machos eran expulsados cuando llegaban a cierta edad. Esta es una mera hipótesis, una mera "suposición de que la organización de los hombres se parecía a la de los gorilas más bien que a la de los otros monos". Etnólogos serios la consideran totalmente carente de toda prueba. En cambio, los psicoanalistas la tratan como si no hubiera la menor duda acerca de ella, como si nada fuera más cierto que la existencia en todas partes de este tipo de organización primitiva. Una segunda suposición básica de Freud es que los sacrificios sangrientos tuvieron un papel central en el desarrollo de la cultura primitiva y que esta costumbre estaba íntimamente ligada al totemismo. De estas últimas afirmaciones, la primera tomada de

(*) *Totem and Taboo: An Ethological Psychoanalysis*, The American Anthropologist, 1920, XXII, 48.

los escritos de Robertson Smith, es verdadera, según Kroeber, sólo en algunos pueblos del Mediterráneo y sólo en los últimos dos mil años antes de Cristo. Los sacrificios sangrientos no pueden considerarse como un elemento normal en todo desenvolvimiento de la cultura. En cuanto a la relación de los sacrificios sangrientos con el totemismo es "por lo menos problemática". Además, Freud considera la abstinencia del totem y la exogamia como las dos prohibiciones principales y fundamentales del totemismo, pero esto no es así. Igualmente, la idea de que los hijos matan y devoran al padre no es más que una mera conjetura, aunque los psicoanalistas arguyen como si no hubiera en etnología un hecho mejor establecido que éste. Estas son algunas de las objeciones que presenta Kroeber contra las ideas de Freud.

A. A. Goldenweiser (*) hace notar que en la concepción de Freud del totemismo se encuentran algunas dificultades menores, que "contradicen ellas mimas la concepción del autor". Pero hay también otras razones para declarar como de pura fantasía toda la teoría freudiana de la civilización primitiva, del desarrollo de la cultura, del totemismo y de las relaciones entre la cabeza de la tribu y sus hijos. Los sacrificios totémicos que ocupan un lugar tan importante en los argumentos de Freud son prácticamente desconocidos. "Los ejemplos" de Robertson Smith en que se apoya Freud no tienen más base que material reconstruido. El uso que de ellos hace el psicoanálisis es caracterizado por Goldenweiser como "un proceder altamente arbitrario de parte de Freud". La tribu primitiva, como la pinta Freud, es una ficción; la gerontocracia de los Melanesios, que toma Freud de Rivers, es otra concepción puramente especulativa. Se ha exagerado grandemente la extensión del canibalismo entre las culturas primitivas; no existe por ninguna parte la costumbre de devorar a los propios parientes, y la idea de que los hijos matasen y devorasen a su propio padre es simplemente ridícula.

Los juicios que acabamos de citar —y ellos representan la opinión de etnólogos serios— son suficientes para mostrar en qué base tan endeble se apoyan todas las analogías etnológicas en que tanto abundan los psicoanalistas. Todo el fundamento en que Freud había erigido el complicado edificio de sus teorías etnológicas es ficticio. Los dos autores principales en que se apoya Freud son llamados, el uno, Frazer —un dilettante— y, el otro,

(*) *Early Civilization, New York,* 1922, págs. 395 y sigs.





Robertson Smith —un hombre adicto a especulaciones. Este es el juicio de dos verdaderas autoridades. Los psicoanalistas, en cambio, han recibido estas ideas de su maestro con verdadero entusiasmo. Muchos de sus artículos y de sus libros contienen análisis detallados y "explicaciones" de datos etnológicos. No habría, en verdad, razón para hacer comentarios sobre estas cosas si la escuela freudiana se contentara con proponer simplemente alguna teoría del desenvolvimiento etnológico; les tocaría entonces a los etnólogos discutir sus ideas y probar su vaciedad, y esto han hecho ciertamente de una manera convincente. Pero es el caso que Freud y sus discípulos se han referido a sus "descubrimientos" etnológicos como si fueran una confirmación más de sus teorías psicológicas. Puesto que los factores psicológicos que ellos creían haber descubierto en la mente individual ofrecían una explicación de "hechos" etnológicos, se creían también justificados en el uso que hacían de los primeros y muy seguros de haber entendido los segundos. En los paralelos que ellos establecían, veían una confirmación mutua de sus posiciones: sus interpretaciones etnológicas eran corroboradas por la psicología, y la psicología recibía su aprobación de la etnología.

Como ningún observador imparcial puede dejar de notar, todo esto descansa en una estupenda falacia, un perfecto círculo vicioso. Los psicoanalistas realmente descubrían en los datos etnológicos que estudiaban, sólo lo que habían puesto ellos mismos allí. Así se hicieron culpables del mismo hábito que les había sido tan natural desde el principio, a ellos y sus maestros. Pudiera haber algunas excusas para esto porque el examinar los propios axiomas es algo de que sólo es capaz una inteligencia realmente crítica y hasta cierto punto filosófica. Pero en el caso del "psicoanálisis etnológico", para usar la frase de Kroeber, sucedió algo más. Freud y su escuela se hicieron reos de un descuido serio e imperdonable de algunas de las obligaciones primarias de todo investigador. Pudiera perdonársele a Freud, el creer ciegamente, en las afirmaciones de Robertson Smith y otros cuando vió que cuadraban tan bien con su teoría; no tenía medios para asegurarse si estas afirmaciones eran o no conforme a la verdad. No podía menos de creerlas porque él estaba, naturalmente, convencido de que había descubierto la verdad acerca de la mente individual. Pero podía y debería haber inquirido más acerca de la materia, y buscar el consejo de los especialistas ya que esto estaba fuera de su propia especialización. No lo hizo así, y pue-

de ser que haya tenido razones personales para no hacerlo. Pero es muy extraño observar cómo reaccionó cuando su concepción fue criticada por aquellos que habían sido entrenados, como no lo había sido él, para estimar el valor y la veracidad de datos etnológicos.

Poco tiempo después de la aparición de la primera edición alemana de *Totem y Tabú*, los etnólogos protestaron contra las interpretaciones de Freud. Naturalmente que no discutían las ideas psicológicas de Freud que ellos creían fuera del campo de su competencia; hasta estaban dispuestos a tomar las concepciones psicoanalíticas seriamente, siempre que estuvieran basadas en pruebas etnológicas dignas de confianza. Mas los datos etnológicos en que se apoyaba Freud no eran dignos de inspirar confianza alguna, según ellos decían. Las presuposiciones de donde partía Fred eran insostenibles; se había mostrado que su idea de la leyenda de Edipo, como una posesión común de la mitología, era completamente falsa, que sus nociones acerca del totemismo eran erróneas, y así de los demás.

Todo esto no podía escapar a la atención de Freud y de hecho no le escapó. Él mismo nos dice que está completamente enterado de las objeciones y que las autoridades en que descansa su argumentación son más que discutibles. Nos hace esta confesión, en otras tantas palabras, en su último libro *Moisés y el Monoteísmo*, pero también dice que todas estas circunstancias no eran suficientes para obligarlo a abandonar su primera posición o a buscar otras autoridades, porque las que él había conocido y citado bastaban para sus deseos. Mas no eran suficientes para las exigencias de la ciencia. Ningún sabio se atrevería a tomar una posición semejante. Ningún sabio hubiera persistido en seguir usando de las mismas autoridades una vez que le hubieran mostrado su falta de veracidad.

*Totem y Tabú* fue publicado nuevamente, se hicieron varias ediciones, aparecieron las traducciones en otras lenguas, pero no se cambió ni una sola línea de la primera edición. Es posible que Freud no quisiera retractarse y que estuviera renuente a enfrentarse a una situación que verdaderamente ponía en jaque toda su obra. Pero no podemos comprender cómo otros muchos escritores continuaban exponiendo y ampliando la concepción etnológica de Freud. Aun cuando lo admirasen y lo reverenciasen como iniciador de una nueva era psicológica, no lo podían tomar en serio como un etnólogo. Deberían haber visto que seguían quimeras etnológicas al describir —como si lo hubieran visto— la forma en que se comportaban las tribus primitivas en los tiempos prehistóricos, y al explicar la forma como el hombre vino a formar sus ideas sobre religión o a inventar la manera de producir el fuego haciendo bailar un palo de madera sobre otro. (Nos dicen que el hombre hizo esta invención porque necesitaba un símbolo sexual).





Repetimos: esta no es la conducta de un investigador que ande buscando la verdad a tientas o en la penumbra de la ignorancia y de un conocimiento a medias; este es más bien el proceder de gentes —estamos tentados a decirlo— que piensan que han recibido una revelación de la verdad absoluta y definida; de gentes que adoptan las apariencias de un investigador pero que, en realidad, se creen profetas. Estamos dispuestos a dejarlos profetizar pero que sepan lo que están haciendo y que no engañen a los demás. Pero es preciso exponerlos a la luz pública cuando ofrecen profecías con capa de ciencia a un mundo ansioso de conocer la verdad. Algunos años después de la Primera Guerra Mundial, cayó en nuestras manos un pequeño libro escrito por un autor que se llamaba Bry. El libro trataba de las "pseudo-religiones". Una de las pseudo-religiones que ponía en la lista era el psicoanálisis. Este autor había visto con más claridad que muchos psicólogos profesionales.

Siendo este el estado de cosas, resulta innecesario detallar todas las ideas de los psicoanalistas acerca de la sociedad, de la cultura y de la historia. Todas ellas se basan en pruebas por demás endebles y en proposiciones completamente inaceptables. Y son inaceptables estas proposiciones no porque la mente vulgar, encadenada por los demonios "represados" del inconsciente, se asuste de conocer la verdad; simplemente porque son falsas, porque son conclusiones fantásticas sacadas de premisas igualmente fantásticas. Los pscoanalistas fanfarronean de su teoría como si fuese ciencia; más aún, nos quieren hacer creer que es la única psicología actual que es verdaderamente científica. Lástima que no observen ni las leyes más elementales que tiene toda ciencia y debe observar todo hombre que se gloríe de sabio. La historia del "psicoanálisis etnológico" es la mejor prueba de que el psicoanálisis no es una ciencia sino un credo.

Y porque es un credo es intolerante de cualquier otro credo. Mientras más se desarrolla una convicción de este tipo hasta tomar una actitud sectaria, menos tolerante se hace. La actitud

que toma el psicoanálisis respecto de la religión es un ejemplo notabilísimo de esto. Naturalmente que los dichos de los analistas acerca de la religión carecen de pruebas y se basan en premisas sin valor como todas sus otras especulaciones etnológicas. Un poco más adelante, en este libro, dedicaremos un breve capítulo al asunto de la religión, no porque los argumentos de los psicoanalistas tengan fuerza alguna, si no más bien por la importancia de la materia misma.

## CAPÍTULO X

## EL PSICOANÁLISIS Y LA EDUCACIÓN

El psicoanálisis habla mucho de educación. Hay, o había por lo menos, una revista especial de educación psicoanalítica. Se ha sentido por todas partes la influencia de las ideas freudianas en la ciencia pedagógica. Era inevitable que una psicología médica llegase hasta hacer afirmaciones concretas sobre educación. Esto no era debido solamente al natural "imperialismo" de todas las ciencias, pues todas ellas, siguiendo una ley inmanente de la mente humana, tratan de extender su dominio lo más posible. Así, por ejemplo, la física y la química aspiran a explicar los fenómenos de la vida; la biología se arroga el poder explicar las operaciones de la mente; la psicología cree ser el fundamento de la estética y de la sociología, etc. Pero la extensión especial del psicoanálisis en el campo de la pedagogía era inevitable por otras razones. Después de haberse desarrollado al grado de creer que podía no sólo presentarse una teoría del algunos fenómenos patológicos, sino también revelar la misma esencia de la mentalidad humana, no podía menos de aplicar sus principios a la educación. Esto era en realidad inevitable porque el psicoanálisis había descubierto —y este es un verdadero progreso que la psicología debe a Freud— que las causas del desenvolvimiento indeseable del carácter y también de muchos síntomas anormales más o menos perturbadores, había que encontrarla en los factores que habían influido en la infancia del niño y que de haberse conocido, se hubieran podido contrarrestar por una educación razonable o se les hubiera hecho inocuos aplicándoles métodos correctos de educación. El psicoanálisis y la psicología médica en general había señalado con razón algunos peligros inherentes a la educación. Esta rama de la actividad médica pronto encontró una re-

lación con la educación del carácter, de la misma manera que la medicina corporal vino a encargarse de la prevención de malas conformaciones o la preservación del sano desarrollo del cuerpo del niño. En la medida que el psicoanálisis se empeñaba en señalar a los educadores estos peligros y les decía cómo evitarlos, no hacía más que obedecer una ley necesaria. Si los principios generales del psicoanálisis fueran verdaderos, no habría nada que decir contra su aplicación a la educación. Pero teniendo tantas razones para no creer en los principios del psicoanálisis y para rechazar las conclusiones que de allí saca Freud, no podemos menos que pensar que la educación no ganará gran cosa escuchando las enseñanzas de los psicoanalistas.

De manera que una discusión más prolija de la relación del psicoanálisis y la educación podría parecer del todo innecesaria. La teoría es falsa; debe, por tanto, rechazarse. No se puede esperar que la educación ponga atención alguna a un sistema esencialmente erróneo. Detallar cada una de las ideas erróneas que el psicoanálisis piensa que deberían aplicarse a la educación sería solamente repetir materias ya discutidas en los capítulos anteriores. Mas, el punto que intentamos discutir muy brevemente, ofrece algunos problemas peculiares cuya elucidación no estará probablemente fuera de propósito.

En primer lugar está la cuestión de si los descubrimientos hechos en casos *patológicos* pueden aplicarse con propiedad al campo de la normalidad. Desde luego, este problema es mucho más amplio que el estudio de las relaciones entre la psicología médica y la educación, y en sus aspectos más generales ya se ha discutido en capítulos anteriores. Pero la cuestión de la razón de hacer de los datos patológicos la base de proposiciones que se refieren a la normalidad, no es en parte alguna tan urgente como al tratarse de la educación. Sin duda que la patología ha sido frecuentemente el camino por donde se han atacado algunos problemas de la normalidad. El estudio de las enfermedades fue un poderoso medio para aumentar nuestros conocimintos de las funciones normales del cuerpo. Especialmente nuestro conocimiento de las funciones del sistema nervioso debe mucho al estudio de las enfermedades del cerebro; sin el análisis clínico y anatómico de las enfermedades del cerebro, aún ignorándose muchos aspectos de la fisiología del cerebro.

Pero de esto no se sigue que debería existir el mismo tipo de





relaciones entre los fenómenos anormales y normales *de la mente.* Un psicólogo que concibe la naturaleza de las operaciones mentales en términos de la fisiología del cerebro, está, naturalmente, inclinado a afirmar la identidad entre estas dos series de problemas. No deberíamos olvidar que Freud empezó su carrera científica como un neurólogo y que uno de sus primeros trabajos trata de cuestiones que andan entre las fronteras, por así decirlo, de la patología del cerebro y la psicología, a saber, acerca de las dificultades del habla causadas por lesiones cerebrales.

Además, la mentalidad de Freud era claramente materialista, como ya hemos expuesto antes con alguna extensión. Él no podía más que creer en la identidad básica entre los procesos nerviosos y los procesos mentales. De ahí que entendemos fácilmente cómo vino él a presentar demandas definidas a la educación a fin de prevernir el desarrollo de algunos rasgos patológicos o por lo menos anormales en la personalidad.

Prevenir es mejor que curar. Pero la prevención no puede limitarse a meras prescripciones negativas. No basta evitar; es preciso seguir una vía positiva. De ahí que la psicología médica vino a presentar ciertas exigencias a la educación, a formular algunas reglas que deberían observarse en beneficio de lo que hoy se ha llamado "higiene mental". No podemos discutir el problema general de las relaciones entre la patología y la psicología. Con todo, es de desear que los educadores se percaten que existe tal problema y que sean un poco más prudentes en aceptar todos los dictados de la patología. Lo menos que se puede esperar de la ciencia de la educación es que investigue primero la legitimidad de tales afirmaciones antes de adaptarlas como principios que la guíen en sus propias actividades.

Mientras la psicología médica limite su actividad educacional a proponer ciertos métodos para evitar un desarrollo indeseable o para promover un crecimiento apetecible, no se seguirá daño alguno. Pero el caso resulta más serio si el estudiante de patología se aventura a sugerir sus métodos adaptados al estudio y tratamiento de estados anormales, como un medio que deba emplearse en la educación de los niños anormales. Y esto es precisamente lo que hace el psicoanálisis. Los discípulos de Freud no sólo hablan del psicoanálisis de los niños como medio de corregir ciertos estados nerviosos o tratar algunos fenómenos neuróticos que a veces se dan en los niños, sino que creen que el mismo método debería usarse también en la educación de los niños que

aún no han mostrado señal alguna de anormalidad. Ya hemos aclarado antes que el método psicoanalítico y la filosofía psicoanalítica son verdaderamente inseparables. Por tanto, el introducir el pscoanálisis en la educación significa introducir también una filosofía definida. Si la educación no quiere dejarse llevar por la corriente del materialismo debería evitar todo contacto con el psicoanálisis.

La psicología freudiana da su propia explicación peculiar de muchos fenómenos que se observan en los niños. Puesto que los psicoanalistas están convencidos de que en la niñez los instintos originales todavía obran en forma apenas velada, muchas expresiones de la conducta de los niños resultan para ellos la simple expresión de tendencias instintivas. Así, los psicoanalistas creen que el asiduo preguntar que es característico de cierto período de la infancia brota del deseo de investigar materias sexuales: lo que en realidad quiere preguntar el niño cuando acosa con las preguntas de por qué y de dónde, es lo concerniente al nacimiento de los niños y las relaciones sexuales. Sin duda que se dan casos en que por una u otra razón se ha suscitado en los niños una curiosidad precoz y en que el fondo de sus preguntas se puede referir ultimadamente a materias sexuales. Odier ha publicado un caso de curiosidad patológica en un niño en que el síntoma podía referirse a un interés semejante. Pero este caso, después de todo, un caso de conducta anormal y no puede compaginarse bien con el hábito de un niño normal de hacer preguntas.

La relación entre la curiosidad respecto al nacimiento de los niños y a cualquier otra cosa podría ser exactamente lo opuesto. Es muy posible que el deseo general que tienen los niños de entender algo del mundo extraño que los rodea, deseo que los lleva a preguntar el por qué de esto y de aquello, se puede extender algunas veces, y aun frecuentemente si se quiere, a inquirir también la causa de la propia existencia del niño. La interpretación de este hecho, dada por el psicoanálisis, es aceptable sólo si previamente se ha aceptado toda su teoría. Sólo podemos llegar a tal interpretación si antes hemos dado por sentado que la libido es la única fuerza, el único instinto que capacita al hombre a integrarse en los objetos trans-subjetivos y que esta libido se identifica con la sexualidad. Ya hemos visto que la concepción psicoanalítica de la sexualidad infantil se apoya en suposiciones muy arbitrarias y que sus llamadas pruebas son el resultado de una falacia lógica.





La idea principal de la educación psicoanalítica parece ser la siguiente: Siempre existe el peligro de una represión incompleta y el consiguinte peligro de que la sublimación no se efectúe de una manera satisfactoria. Si estuviéramos seguros de que la sublimación se efectuaba automática y suficientemente, entonces no habría necesidad de una interferencia especial de parte de los educadores. Pero no hay seguridad de que la sublimación sea suficientemente profunda y extensa de manera que pueda evitar que el material reprimido venga a causar después alguna dificultad y que resulte en años posteriores un serio estado neurótico. De ahí que a los psicoanalistas les parezca mejor hacer conscientes los contenidos que habrían de reprimirse. La represión y la sublimación se harán con más éxito en edad más madura; en lugar de obligarlos a reprimir esas cosas bajo la influencia de factores ambientales, de la educación, de las costumbres y demás, y en lugar de que se sometan inconsciente e involuntariamente —esto es, sin conocimiento claro y sin el consentimiento expreso de la voluntad—, cada niño podrá después reaccionar conscientemente contra estos deseos instintivos indeseables e ilícitos, de la misma manera que se cree que se desenvuelven las cosas al ser uno psicoanalizado.

La medicina sabe que muchos casos en que la curación es más peligrosa que la misma enfermedad. Un cirujano, con frecuencia rehusa operar porque sabe que la operación podría traer efectos más perniciosos al paciente que la enfermedad que padece. Igualmente podría preguntarse si el peligro de hacer absolutamente conscientes los deseos instintivos —suponiendo que la teoría de Freud fuera verdadera— no sería demasiado serio. O en otros palabras, si el uso imprudente de los métodos y principios analíticos en educación no resultaría demasiado peligroso, aun desde el punto de vista de los mismos psicoanalistas.

Además, no hay garantía alguna de que el individuo reaccionará en años posteriores como esperan los psicoanalistas y como la sociedad y la moral tiene derecho a exigir. El psicoanálisis es de un optimismo peregrino respecto al funcionamiento de la naturaleza humana. Cree que la mera ausencia de inhibiciones y obstáculos es suficiente para asegurar un desarrolo conveniente. Tal optimismo es posible sólo porque el psicoanálisis cree, por una parte, en el determinismo de las fuerzas naturales que rigen también la persona humana; y por otra, porque no ve razón alguna para restringir la actividad instintiva del hombre mientras no le

sobrevenga por ello un inconveniente personal. La ley moral es así reemplazada por el principio de la realidad. Lo importante es no sujetarse a ley alguna objetiva y super-individual, sino encontrar una manera de proceder que garantice el mayor placer al menor costo posible. Por consiguiente, no es necesario concluir que el psicoanálisis, como método educativo, es absolutamente incompatible con cualquier filosofía de educación que admita leyes objetivas de moralidad.

Hay otro punto que merece nuestra atención. Al discutir la relación del psicoanálisis con la educación, sus críticos parten casi siempre del punto de vista de la influencia que tiene sobre la personalidad del niño. Pero hay que considerar también a los educadores. ¿No hay, acaso, peligro de que las relaciones de padres e hijos y de educadores y discípulos queden trastornadas por el conocimiento que los primeros tiene acerca de las supuestas fuerzas instintivas que actúan? ¿Qué significado puede tener para los padres la creencia de que la conducta de sus hijos en general, y especialmente en relación con ellos, depende de fuerzas libidinosas y del desarrollo de la situación llamada de Edipo? Y no queremos decir simplemente que tal idea parecerá burda a muchas gentes y que sentirán que mucho del encanto de sus hijos quedará destruido al referirlo a la libido y que el amor que ellos sienten por sus hijos y el que éstos les manifiestan no tiene mucho valor, ya que no se levanta del nivel de las tendencias instintivas. No argüimos desde el punto de vista de esta reacción natural porque sabemos que los psicoanalistas declaran esta actitud nuestra oscurantista, prejuiciada, actitud de gentes aun esclavizadas por sus instintos reprimidos y no sublimados. Se comprende que un argumento como éste no tendría valor alguno ante los psicoanalistas y ante los que se sienten más o menos inclinados a creer lo que les dicen de los admirables descubrimientos de la "nueva psicología". Lo que tenemos en mente al referirnos al efecto que la interpretación psicológica puede tener sobre los padres y los otros educadores es completamente distinta.

Es un efecto general de la psicología médica del tipo que Nietzsche llamó "psicología reveladora", que destruye la naturalidad tanto en nuestras propias experiencias como respecto de la conducta de los demás. Mis pensamientos, mis sentimientos, mis deseos no son ya lo que parecen a primera vista ni lo que un espíritu no sofisticado aún cree que son. Aquello de que tengo





conciencia no es más que la máscara o la apariencia de otra cosa completamente difirente. Cuando pienso que tengo interés en la ciencia, lo que en realidad busco es la satisfacción de mis instintos libidinosos. Si me siento levantado por un pensamiento noble, éste es sólo un símbolo de un deseo instintivo y así de los demás. Es verdad que ni mis sentimientos ni mis pensamientos se van a alterar *necesariamente* por este conocimiento, pero de hecho sí se alteran. El hombre se goza de sus sentimientos y de sus ideas sólo cuando está seguro que son genuinas, que no se las han sugerido otros ni son debidas a alguna misteriosa transformación de otras cosas.

Lo genuino tiene un valor verdadero y juega un gran papel en la vida humana. Nos disgustan las cosas que pretenden ser lo que no son. No podemos menos de sentir que un interés que no se dirige realmente al objeto sino a alguna otra cosa distinta, es de un valor inferior. Lo mismo podríamos decir de un sentimiento de amor que no es amor verdadero tal como lo entendemos, sino una simple transformación o disfraz de tendencias instintivas, y de una finalidad que, en realidad, pretende otra cosa distinta de la que aparenta. Aun cuando fuera cierto que todos nuestros deseos, intereses y sentimientos no son lo que parecen ser, aún existiría en nosotros este deseo de lo genuino. Este es un hecho que no podría explicarnos el psicoanálisis, si esta psicología quisiera alguna vez tener en cuenta tales hechos. La idea de buscar la verdad por amor a la verdad misma, que es el principio en que se basan las investigaciones psicoanalíticas, contradice de hecho las suposiciones fundamentales de esta misma psicología. Según el sistema freudiano una cosa tal como el amor de la verdad no existe; tiene que reducirse a algún deseo instintivo y así pierde su originalidad y su valor.

El valor de lo genuino es demasiado claro para que podamos desarraigarlo de la mente humana. Ninguna explicación científica podrá jamás destruir las tendencias básicas de la naturaleza humana. Por más convencidos que parezcan estar los educadores de la verdad de las ideas psicoanalíticas, no podrán menos de sentirse desilusionados y engañados. Si aceptan estas ideas psicoanalíticas, se verán inevitablemente privados de los resortes más poderosos que les pueden ayudar en sus esfuerzos educativos. La educación psicoanalítica deberá degenerar forzosamente en una relación impersonal entre el educador y el educando, porque

la realidad que profesa se disolvería en elementos meramente instintivos.

El hombre podrá aun gozarse en la belleza de los colores aunque la ciencia le diga que él no ve colores sino que reacciona sólo a diferentes ondas de luz; podrá seguir creyendo en el valor del arte aun cuando le digan que lo engañan las apariencias; podrá sentir frío o calor, ver los objetos y tocarlos a pesar de que la ciencia le asegure que la realidad consiste en elementos infra-atómicos y sus movimientos. La ciencia no tiene bastante fuerza para destruir la evidencia de los sentidos. Pero lo que nosotros no tocamos ni vemos ni oímos, lo que no nos es dado por los órganos de los sentidos, no tiene ni la consistencia ni la fuerza suficiente para resistir la influencia destructiva de las teorías. La historia nos enseña cuánto puede sufrir la actitud moral del hombre cuando los valores en que había creído son declarados relativos o dependientes de las condiciones culturales y económicas que no son parte de la realidad sino efecto de su propia fantasía.

Cuanto más "científica" quiera hacerse la educación, menos personal resulta. La ciencia, en el sentido estricto de la palabra, no conoce los individuos: *Scientia est de universalibus*. Este adagio de Aristóteles es tan verdadero hoy como hace muchos siglos; lo que no quiere decir que la educación no deba hacer uso de ciertos descubrimientos de la ciencia, sino que la educación nunca podrá ser ciencia en el sentido estricto de la palabra. Sin embargo, el psicoanálisis al llamarse a sí, orgullosamente, una ciencia y aspirando al ideal de la exactitud que se encuentra en física, quiere que la educación sea verdaderamente una "ciencia aplicada", aboliendo así la esencia misma de la educación y, por consiguiente, de la verdadera actitud educativa que debe existir en la mente del educador. De hecho, el psicoanálisis es del todo incapaz de entender una relación verdaderamente personal. Esto es una consecuencia necesaria de su actitud básica y de su filosofía. El otro ego no tiene una existencia real en el psicoanálisis; es meramente una oportunidad más para satisfacer urgencias instintivas. Una filosofía tan subjetiva como la del psicoanálisis no podrá servir de base para la educación.

Estas objeciones son seguramente de mayor importancia que muchas críticas que se han levantado en nombre de la moralidad y de la pedagogía tradicionales. No se puede recalcar suficientemente el hecho de que el psicoanálisis, por más científico que se





crea ser, está infinitamente lejos de la realidad; especialmente un aspecto de la realidad está por completo fuera del alcance de la psicología freudiana, a saber: el individuo humano y la persona humana. Ahora bien, la educación o se refiere a las personas o no es absolutamente nada.

Comparadas con estas dificultades básicas creadas por la actitud peculiar del psicoanálisis, todas las demás objeciones son de menor importancia; son, además, tan obvias que no es necesario insistir más sobre ellas.

## CAPÍTULO XI

# EL PSICOANÁLISIS Y LA RELIGIÓN

El naturalismo y el materialismo son necesariamente antagónicos a la religión. Una actitud mental que introduce factores trasmundanos e inmateriales, que sostiene la idea del alma espiritual, y que cree en la revelación, aparece a los ojos del materialismo como ininteligible, extraña y peligrosa. Esta mentalidad es el extremo opuesto del materialismo. Mientras exista la actitud religiosa y tenga influencia eficaz en la vida humana, el materialismo sentirá su posición amenazada. Los partidarios de una explicación "científica" de la realidad ven en la religión un enemigo o por lo menos un estado rudimentario de la evolución que debe superarse a fin de asegurar el "progreso" definitivo de la raza humana.

El psicoanálisis es profundamente materialista y no puede tener ninguna otra filosofía. El materialismo es su misma base. Si un seguidor de Freud quisiera abandonar su credo materialista, tendría que dejar de ser psicoanalista. Que este sea el verdadero estado de cosas, ha quedado suficientemente aclarado en las discusiones anteriores. Hay algunos que tal vez pueden creer en la verdad de la religión y en la verdad del psicoanálisis sin incurrir en contradicciones. Se imaginan esto porque no saben lo suficiente de una y otra posición o porque tienen una mentalidad que tolera las contradicciones o que no es suficientemente crítica para advertirlas.

Nadie que penetre dentro del espíritu del psicoanálisis y al mismo tiempo que conozca perfectamente lo esencial de la fe sobrenatural puede creer que estas dos cosas sean compatibles. Tanto los autores católicos como los protestantes han advertido claramente que el psicoanálisis es fundamentalmente anticristia-

no. No hay salida de este dilema. O se cree en Cristo o en el psicoanálisis. Ni los mismos freudianos han puestos esto en duda. Para ellos la religión no significa más que una manifestación peculiar de la mente humana, del mismo rango que las prácticas mágicas, el totemismo o la hechicería. Aun han intentado probar que la religión es un producto de fuerzas instintivas y de la reacción contra ellas.

Freud se refería a la religión como si fuera una "ilusión". Los ritos religiosos los asemejaba y aun los identificaba con las prácticas obsesionantes. La religión es la neurosis de la muchedumbre. No es necesario meternos en más detalles. Los escritos de los psicoanalistas abundan en afirmaciones a este respecto. No hay la menor duda de que están convencidos que la religión es un hecho puramente psicológico, que es una manifestación enfermiza condicionada por los mismos factores que producen la neurosis en los individuos y que tiene, por tanto, que ser derrocada para bien de la humanidad y reemplazada por el reinado de la ciencia. Estas eran las esperanzas de Freud: la "ilusión" se disipará ante la luz de la razón; la ciencia reemplazará la religión en la cultura y en la vida; empezará una nueva edad dichosa cuando la ciencia reine como soberana.

Tal es la mentalidad de un hombre que nació poco después de la mitad del siglo pasado, que creció en una época de materialismo, de "liberalismo" y de entusiastas esperanzas en el futuro, y que fue incapaz de desligarse de las ataduras de aquellas impresiones que recibiera en su niñez. Ahora vemos que la ciencia ha fallado no porque deje de ser un admirable progreso del hombre o porque sea incapaz de mayores progresos, sino porque se le atribuía la capacidad de realizar lo que no es posible que pueda realizar jamás. La fe optimista de Freud en el futuro de la ciencia se mantuvo inconmovible durante más de ochenta años, es decir, durante toda su vida. Ahora podemos entender por qué Freud permaneció aletargado en su desarrollo en este sentido; pero lo que nos parece más difícil entender es cómo gentes de una generación posterior, que deberían ver cómo son en verdad las cosas, pueden seguir proclamando todavía el credo del cientificismo ahora tan claramente anticuado y tan abiertamente derrotado. Sólo personas de esta mentalidad pueden pensar que la religión es un hecho igual a todos los otros hechos de la historia de la cultura humana; sólo ellos se niegan a admitir diferencia alguna entre las religiones. El último libro de Freud es un ejemplo





palpable de su incapacidad de ver puntos perentorios. Así, por ejemplo, él no cae en la cuenta de las diferencias enormes del monoteísmo judío-cristiano y de la idea pagana de un dios supremo. Su idea de que el monoteísmo de los judíos se debió a su aceptación de la religión de Atón, la deidad Sol de los egipcios, muestra que Freud no entendía ni lo más esencial del verdadero monoteísmo y también que no se preocupaba de obtener una información segura sobre cosas que él no podía conocer con la seguridad de un experto. (*)

Aun un conocimiento superficial del psicoanálisis capacita a quienquiera para ver el abismo inmenso que separa la mentalidad cristiana de la que va implícita en la concepción freudiana del hombre. Resulta, por tanto, extrañísimo leer en un artículo de O. Pfister (**) que las enseñanzas de Jesús, en los Evangelios, muestran grandes analogías con la teoría del psicoanálisis. Pero aun este autor —y se trata de un ministro protestante— se ve obligado a añadir que hay también grandes diferencias. ¡Y vaya si las hay! Otros teólogos protestantes, por ejemplo, el doctor Runestam, de la Universidad de Uppsala, han juzgado de distinta manera; han denunciado el psicoanálisis como abiertamente contrario al espíritu del Cristianismo.

Una filosofía que niega el libre albedrío, que ignora la espiritualidad del alma, que identifica con un materialismo ligero los fenómenos mentales y corporales sin intentar siquiera dar una prueba, que no sabe de otra finalidad que el placer, que se abandona a un subjetivismo tan confuso como obstinado, y que

(*) Respecto a la historia de las religiones, Freud adopta el mismo método que había seguido respecto a la etnología. De entre la enorme cantidad de literatura a su alcance sólo toma aquellos pocos que concuerdan con sus ideas preconcebidas. Así se vale, por ejemplo, de un libro en que se propone la hipótesis del asesinato de Moisés por los judíos. Este libro ha sido rechazado unánimemente por los que son una autoridad en esta materia. Pero esto no detenía a Freud para basar una gran parte de sus razonamientos sobre este mismo libro. A juzgar por sus sentimientos, su teoría no necesita prueba alguna; es más bien la prueba de todas las afirmaciones que concuerdan con ella. Naturalmente que este no es el proceder que debe observar un sabio. Los psicoanalistas deberían considerar detenidamente el hecho obvio de que Freud escogía sus referencias con tan poca fortuna. Cuando escoge un autor, casi no se equivoca en escoger precisamente el que no goza de estimación alguna entre las autoridades de la ciencia en cuestión.

(**) *Neutestamentliche Seelsorge und psychoanalytische Therapie* (Cura de almas según el Nuevo Testamento y terapia psicoanalítica(, Imago, Leipzig, 1934, XXIV, 150.

no distingue la verdadera naturaleza de la persona humana, esta filosofía, decimos, no puede tener ni un punto en común con el pensamiento cristiano; es exactamente lo opuesto.

El antagonismo que existe entre la mentalidad del freudismo, por una parte, y el espíritu del Cristianismo por la otra, es reconocida claramente por todos aquellos que creen que la religión debe ser suplantada en el mundo moderno por la psicología, que el analista debe ocupar el lugar del ministro, o sacerdote, que el hombre encontrará alivio para sus sufrimientos morales y respuestas a sus dificultades personales en la oficina del psicoanalista, en lugar del confesionario del sacerdote católico. Esta postura se basa en una falta de comprensión de lo que es la religión y el psicoanálisis, y en verdad que agravia a una y a otra. No hay semejanza sino tal vez muy superficial, entre el confesionario y la oficina del analista. La confesión es un sacramento. Tal vez esto no signifique mucho para aquellos espíritus modernos que sólo consideran los factores psicológicos de la confesión; pero aun estos factores no son comparables. En la confesión, el penitente dice las cosas que él conoce, los hechos de que se siente culpable y tal vez también las dificultades que le agobian, pero todo esto de que él habla es un "material consciente". Tampoco el confesor se mete a explorar el inconsciente. Uno y otro esperan que la buena voluntad, un mejor conocimiento de las cosas y finalmente, aunque no en último lugar, la gracia de Dios ayudará al penitente a vencer sus hábitos pecaminooss, a evitar las recaídas, a escapar de las tentaciones y a hacer progresos en el camino de la perfección.

No son así las relaciones entre el analista y el paciente. Para ellos, los motivos de que el paciente tiene conciencia carecen de importancia. Ni uno ni otro confían en la buena voluntad, porque esta voluntad no es más que un epifenómeno y lo que es real está escondido en las profundidades del inconsciente. Tampoco refieren ellos el sentimiento de culpa a una infracción de una ley moral objetiva o al hecho de rechazar un valor moral, sino a una constelación de tendencias instintivas, al conflicto entre el super ego y el ir, y así de los demás. El analista no puede tomar el lugar del sacerdote. El trabajo del sacerdote es obra del sacerdote y de nadie más. (*)

(*) Para mayores detalles sobre estos puntos, véase mi artículo «Confessor and Alienist», *The Ecclesiastical Review*, 1938, I, 401.





No hay para qué abusar de la paciencia del lector refiriendo todas las ideas que los psicoanalistas han juzgado conveniente proponer respecto de la religión. Hablan, principalmente, de una materia de que tienen sólo un conocimiento ligero y superficial. Además, a este respecto se apoyan principalmente en sus concepciones etnológicas, que ya hemos visto distan mucho de ser dignas de confianza. Sus conclusiones respecto a las prácticas religiosas, a los ritos, a la psicología de la fe y otras materias parecidas, de ninguna manera pueden tomarse en serio. Muchas de estas ideas son completamente ridículas y demuestran una increíble ignorancia.

Un punto más debemos tocar. ¿Por qué los psicoanalistas tienen ese interés tan marcado en la religión? En la literatura psicoanalítica hay más trabajos y artículos que tratan de problemas relacionados, directa o indirectamente, con la religión de lo que se pudiera sospechar. Parece como que la mente psicoanalítica sufre una curiosa obsesión y es incapaz de librarse de ella. La religión ha tenido ciertamente una enorme importancia en la historia y continúa todavía influyendo la actitud general del género humano más que la ciencia. La ciencia, como tal, tiene apenas alguna influencia; no es la ciencia misma sino la creencia popular en la ciencia la que ha contribuido tanto a la formación de la mentalidad de nuestro tiempo. Ahora bien, los psicoanalistas no se preguntan la razón de por qué el hombre vino a creer en la ciencia de una manera exagerada; dan por supuesto que el hombre debe creer en la ciencia; pero, eso sí, tratan de explicar que cualquier otra creencia, especialmente si se trata de lo sobrenatural, debe explicarse por razones psicológicas. Su actitud está indudablemente prejuiciada por su misma creencia en la ciencia, porque son adictos cerrados del "cientificismo". Creen fervorosamente en la ciencia como en la panacea por la que esperan redimir al género humano y levantarlo a un nivel superior.

Tal actitud tiene algunas raíces en la historia de los últimos sesenta o cien años. Diremos algunas palabras sobre este fenómeno en el siguiente capítulo. Pero el fenómeno no explica la fascinación extraña que la religión y sus problemas próximos ejercen aparentemente sobre la mente psicoanalítica. El papel que ha ejercido la religión no es suficiente explicación de esto. Debe haber algún factor conectado más directamente con el psicoanálisis y con la situación presente de la civilización en general. El ver claro en esta materia es tanto más de desear cuanto que es-

peramos por este medio alcanzar una mayor penetración de la naturaleza de la psicología freudiana, o mejor dicho, de la antropología freudiana, y así definir con precisión la conducta que debe observar un católico respecto del psicoanálisis.

Quienquiera que examine concienzudamente el psicoanálisis y considere los hechos que da esta psicología en relación con su propia naturaleza, no puede llegar sino a una conclusión que se puede expresar brevemente diciendo: el psicoanálisis es una herejía. Esta afirmación podrá parecer sorprendente. Los cristianos se podrán sentir tentados a rechazarlo sin más porque no ven la relación o razón común entre el psicoanálisis y su fe. Una herejía, dirán, es una forma distorsionada de la verdadera fe que resulta de descartar o deformar algunos artículos fundamentales de la misma. ¿Pero, en realidad, no tiene nada en común el psicoanálisis con la fe cristiana? No altera, es verdad, un artículo fundamental como el arrianismo lo hizo respecto de la persona de Cristo, o como el protestantismo respecto de la naturaleza de la Iglesia, o como el pelagianismo en relación con el papel de la gracia en la salvación del hombre. Los analistas desecharán nuestra afirmación como del todo ridícula. Creen que no tienen nada que ver con el cristianismo, que sus actividade son científicas y que la ciencia es independiente de toda fe; dirán, además, que ellos estudian la religión sólo como un hecho entre tantos que ha producido la historia del género humano; protestarán que no han pensado negar o alterar ningún artículo de la fe, simplemente porque para ellos la fe no significa más que una forma particular de ignorancia, superstición o ilusión —y nadie niega una ilusión o alucinación, sino que estudia su origen y trata de curar al paciente.

No esperamos convencer al psicoanalista. Nunca se verá a sí mismo en el lugar de un hereje. Ningún hereje se ha reconocido como tal en toda la historia del cristianismo. Los herejes siempre pretendían estar dentro de la Iglesia aun cuando sostenían opiniones completamente divergentes de las enseñanzas de la Iglesia, o declaraban que ellos solos eran los representantes de la fe verdadera e intacta y que la Iglesia había abandonado el camino de su fundador, que ellos, los herejes, habían vuelto a descubrir.

Pero esperamos convencer a los católicos y a todos aquellos en general que creen en Cristo como el Salvador y Redentor del género humano. Deseamos vivamente poder ralizar esto, *Deo favente,* no sólo porque así se definiría con más precisión la actitud





que deben tomar los cristianos en relación con el psicoanálisis y se basaría en algo más que en un simple sentimiento vago de repugnancia y ofensa moral, sino también porque el psicoanálisis es un ejemplo o ilustración, y por cierto muy prominente, de la actitud mental que alcanzó a dominar la mentalidad general del siglo pasado. Esa actitud fue muy influyente entonces, si bien sus raíces llegan más atrás en el pasado de la civilización occidental. Una mejor comprensión de lo que es el psicoanálisis y del espíritu por el que aboga, nos capacitará para percibir más claramente vestigios de la misma tendencia en otras manifestaciones de nuestro mundo moderno.

El carácter herético del psicoanálisis se hará más patente y visible cuando descubramos sus raíces e inspeccionemos su pasado. Esto lo haremos en el siguiente capítulo. Ahora notaremos solamente el hecho bien conocido de que las herejías en toda la historia del cristianismo siempre han sentido la necesidad de reclamar derechos muchas veces. Parece como si los heresiarcas sufrieran las angustias de una conciencia culpable y que para acallarla fuera forzoso alegar constantemente sus supuestos derechos declamando contra la Iglesia, contra la cual se levantaban. Pero es preciso notar cuidadosamente que no estamos afirmando nuestra creencia de que la Iglesia representa la verdad, que el psicoanálisis es un error y que el error siempre responde con rabia cuando se le carca con la verdad. No es este el punto de nuestra discusión por ahora, porque preferimos limitar esta discusión a argumentos basados en la lógica natural, en el análisis de los hechos y en la evidencia de la ciencia sin recurrir a la fe y a lo sobrenatural. Por tanto, la crítica del psicoanálisis que hemos procurado presentar en este libro no se basa en el hecho de que esta teoría implica ideas contrarias a las enseñanzas de la filosofía y de la fe católica, sino más bien en el hecho de que las ideas psicoanalíticas son contrarias a la verdad. Hemos tenido cuidado de criticar el freudismo no porque nació de una filosofía no católica y aun anti-católica, sino porque proviene de una mala filosofía. Nos hemos empeñado en mostrar que independientemente de la teología y de la fe, la teoría de Freud es insostenible, porque se contradice a sí misma, porque ignora hechos evidentes y porque es incompatible con los principios de cualquier filosofía sana.

Por lo tanto, si procedemos a señalar algunas ideas que sostiene el psicoanálisis y que son abiertamente incompatibles con

el catolicismo, no lo hacemos para añadir un argumento más contra las concepciones de Freud. Esperamos que su inconsistencia ha sido ya suficientemente demostrada por otros conceptos, apoyándonos, más que en la autoridad, en la lógica que debe imperar en cualquier investigación o actividad científica. Si hacemos notar algunos puntos en que las ideas de Freud y su escuela contradicen la fe católica, lo hacemos no como un argumento contra el psicoanálisis, sino como un aviso que se dirige a los católicos y también a todos los cristianos en general. Los católicos han sido acusados con frecuencia de ser retrógrados, reaccionarios, incapaces de reconocer el adelanto de las ciencias, renuentes a valerse de los últimos y más seguros descubrimientos —que por cierto las más de las veces han tenido una duración efímera—, de manera que muchos de ellos se sienten algún tanto inseguros. Temen que los dejen atrás, no "estar al día", ser ciudadanos de segunda categoría, si no se muestran dispuestos a aceptar las últimas modas de la ciencia; porque hay su moda en la ciencia como en cualquier otro lugar. Y estas modas vienen, pasan y vuelven. No hace mucho que se despreciaba absolutamente la vieja patología de los *humores;* la "patología celular", de Virchow y sus contemporáneos, era lo único que podían aceptar los "modernos". Pero pronto la vieja idea de los *humores* celebró una triunfante restauración. Naturalmente que cambió de nombre pero no tanto que evitara que se le reconociese fácilmente. En lugar de *humores* habla de *hormonas;* eso fue todo. Mientras una nueva verdad científica es el tópico de las conversaciones del día, todos los intelectuales y progresistas buscan conformarse con los demás; de otra forma se les dejaría a un lado como anticuados, obsoletos, antimodernos, retrógrados y otras lindezas por el estilo. Esto ha sucedido algunas veces a los católicos, y no han olvidado ni "reprimido" esta experiencia. Pero han olvidado que ellos han estado en la verdad mucho más de lo que sus adversarias quisieran admitir.

Hoy día el psicoanálisis es muy moderno. (No nos cansaremos de recordar al lector que moderno significa *modo hodierno,* i. e. "conforme al modo de hoy", y que los *moderni* de hoy suelen ser los reaccionarios del mañana"). El psicoanálisis pretende ser profundamente "científico", y tener pruebas fehacientes de sus aserciones. Pocas gentes son capaces de estudiar suficientemente la materia de por si para formar un juicio propio, y a fin de no ser tenidos por lerdos, ignorantes, seguidores de ideas que





CULTURA DE VENEZUELA BIBLIOTECA POPULAR

son ya anticuadas, prefieren más bien ser entusiastas partidarios de todo cuanto se les presente como moderno y científico.

Pero los católicos saben también, no obstante su miedo de no ser modernos, que todo lo que realmente contradice las enseñanzas de su fe no puede ser verdad. Saben de cierto que una filosofía o una ciencia que va contra conceptos fundamentales del catolicismo llegará al fin desaparecer ,por más grande que sea la fortuna de que goce al presente. Nosotros sostenemos que el psicoanálisis es un enorme y peligroso error y deseamos prevenir a cuantos se pueda —y principalmente a cuantos cristianos sea posible— para que no caígan presas de este error.

Hay una idea fundamental en la religión cristiana que no sólo es descuidada sino también negada, por el psicoanálisis, a saber, la idea del pecado. El psicoanálisis no reconoce pecado alguno. Su filosofía es claramente determinista y la noción de pecado supone naturalmente el libre albedrio. En el psicoanálisis no hay lugar para la noción de pecado por otra razón también. Según los principios de la antrología freudiana, la conducta humana no depende de lo consciente sino de fuerzas inconscientes. Es sólo una consecuencia lógica que el psicoanálisis inteprete la conciencia, no como el conocimiento de la conformidad o falta de conformidad con las leyes eternas, sino como la expresión del equilibrio, restaurado o perturbado, de fuerzas instintivas. El psicoanálisis ve en la conciencia necesariamente un fenómeno psicológico y nada más. Tampoco puede esta concepción de la naturaleza humana reconocer nada que se parezca a la idea de responsabilidad.

Es por demás conocido que el psicoanálisis no acepta para nada noción alguna relacionada con lo sobrenatural. Esta negación completa de lo sobrenatural no se puede decir que es propia de las ciencias empíricas que sabiamente limitan el campo de sus investigaciones a lo que es accesible a la razón humana. El verdadero sabio tiene un respeto muy grande por los hechos para pasar juicio sobre las cosas simplemente porque no pueden ser comprendidas por los métodos que usa. El evita cuidadosamente el pronunciarse en forma alguna en materias en que no es competente la razón humana a solas. En cambio el psicoanalista nos dice que toda creencia en lo sobrenatural, bien sea en la gracia de Dios o en Dios mismo, ya sea en la eficacia de los sacramentos o en la inmortalidad del alma, que todas estas ideas son el producto natural de factores instintivos que esta psicología se gloria

de haber descubierto, privándolas así de su halo impresionista. El psicoanálisis no ve diferencia alguna entre la religión católica y sus usos, ritos y sacramentos por una parte, y las costumbres más primitivas y fantásticas de los aborígenes de Australia o del Africa Central, por la otra. No hay apenas artículo alguno de la fe que no haya sido objeto de un análisis y de una "explicación" psicoanalítica. Tales explicaciones serían un escándalo para una mentalidad católica si no estuvieran tan manifiestamente basadas en una falta absoluta de comprensión de la doctrina que tratan de explicar.

En los párrafos anteriores hemos considerado sólo las relaciones del psicoanálisis con la fe católica, sin decir nada de la moral católica. Son de desear algunas breves palabras sobre este tópico.

El psicoanálisis como tal no tiene nada que decirnos acerca de la moral. Se llama ciencia y la ciencia no puede hacer afirmación alguna sino sobre lo que es, nunca sobre lo que debería ser. Esto es verdad de toda ciencia como tal. No es verdad de los científicos ni del uso que de hecho hacen de la ciencia para sostener alguna "reforma" moral o para declarar que tal o cual actitud respecto de la moral es correcta o tal otra incorrecta. Tales afirmaciones hechas en nombre de la ciencia no son naturalmente la expresión de conclusiones impuestas a la mente por la fuerza de los hechos, sino la expresión de convicciones que tienen otro origen. La ciencia sólo puede decirnos qué medios podríamos usar para alcanzar un fin determinado, pero nada sabe acerca de la naturaleza de los fines. La medicina no establece que debe preservarse la salud; sólo nos dice los medios para conservarla. La expresión muy frecuentemente oída, "educación científica", o significa que la ciencia nos puede enseñar la mejor manera de conseguir nuestros fines o no significa nada. El que crea que la ciencia es capaz de establecer un aserto sobre *por qué* las gentes deben educarse, no sabe cosa alguna acerca de la verdadera naturaleza de la educación. Lo mismo se puede decir de la moral. "La ética ética científica" es simplemente un término sin sentido.

Pero aun el hombre de ciencia es un ser humano. No puede menos de tener sus propias convicciones e ideales y deseos. Es natural, por tanto, aunque no correcto, que intente por los menos "inconscientemente", presentar sus ideas personales y sus ideales como si se siguieran de las ciencias. Las ciencias que tratan del hombre corren un peligro particular de meterse ilegítima-





mente en un campo que no es de su competencia. Porque la salud es un bien que el hombre naturalmente desea, la medicina llega a creer fácilmente que sus afirmaciones acerca de las medidas higiénicas son preceptos morales. Porque la psicología comprende que una mente que funciona normalmente es un valor deseable, el psicólogo se cree con derecho de enunciar leyes sobre educación. La psicología médica tiene mayor propensión a caer en este error que cualquier otra clase de psicología. El médico psicólogo ha observado frecuentemente los efectos desastrozos que puede tener en el desarrollo del carácter y de la personalidad una educación equivocada. De ahí que declare que tal o cual método educativo "debe" ser adoptado sin más ni más. De esta manera resulta necesario examinar cuidadosamente el espíritu de una psicología que proclama sus derechos de prescribir a la educación sus métodos y sus ideales.

Educar es algo más que instruir. Es primariamente la formación de la personalidad moral. De ahí que la ética y la educación estén íntimamente relacionadas entre sí, y que la educación no se termine después de la secundaria ni del bachillerato; prácticamente la educación no termina nunca. Los acontecimientos, las influencias ambientales y las ideas nos siguen educando y nosotros mismos debemos educarnos.

Una psicología de un espíritu definitivamente anticristiano no puede menos de ser extremadamente peligrosa. Aun cuando un psicoanalista se esfuerze por evitar herir los sentimientos morales o religiosos y las ideas del paciente, no puede lograrlo de de hecho. Su método, sus interpretaciones, toda su mentalidad es hostil al espíritu cristiano. Esta mentalidad se insinúa a cada paso; y va implícita en cada observación, aun en la más trivial. Aun cuando tenga la resolución de abstenerse de influir en la fe o las costumbres del paciente, su resolución queda sin efecto, porque el psicoanalista no puede menos de trasmitir a su paciente el contagio de su espíritu anticristiano.

Hay algo radicalmente malo en este espíritu; y lo que es malo se percibe tal vez mejor cuando se consideran las ideas que el psicoanálisis tiene del hombre normal. La teoría de Freud era, y en gran parte aún perdura así, una forma de curar pacientes neuróticos. Cada tratamiento tiene que tener en cuenta alguna idea de lo que es normal, puesto que el llegar a lo normal es la señal de que el tratamiento ha tenido buen resultado. Ahora bien, Freud dijo más de una vez que el hombre es normal cuando es

capaz de trabajar y gozar de la vida. No hay nada más en la concepción psicoanalítica acerca de la naturaleza humana normal. Naturalmente que gozar lleva consigo la idea de adaptación a la realidad, puesto que sin ésta las molestias serían mayores que el placer.

Hendricks (*) expone de nuevo esta concepción al declarar que la culminación del desarrollo de ego consiste en que el individuo se capacita para mantener su existencia y asegurarse la justa gratificación de sus instintos libidinosos y agresivos en el medio socializado de los adultos. Como cualquiera puede verlo, estas definiciones son muy incompletas: se ignoran absolutamente los factores morales, o por mejor decir, se incluyen en la idea de acoplarse con el medio social. Es un error muy corriente creer que la moralidad se limita a las relaciones con nuestros semejantes, descuidando los deberes que uno tiene consigo mismo y naturalmente los deberes para con Dios.

De ahí se sigue naturalmente que el psicoanálisis resulte incapaz de evaluar adecuadamente fenómenos como la conciencia de culpabilidad o simplemente conciencia. La conciencia tiene su origen, según su autor (**), en una identificación hostil. Ni un vislumbre siquiera de la verdadera naturaleza de este fenómeno llegó a la mente del autor referido. Otro nos dice que el deseo de confesar un pecado cometido —no es preciso que sea en el confesionario, porque este deseo pertenece a la naturaleza humana—, resulta de un impulso de descubrirse relacionado con el "instinto parcial" de exhibicionismo (***). Todavía un tercero nos informa que la necesidad de confesarse está relacionada con el erotismo oral. Estos tres que hemos mencionado aquí revelan una ignorancia absoluta tanto de la psicología religiosa como de la psicología en general.

La concepción naturalista que tiene el psicoanálisis de la naturaleza humana colora todas sus afirmaciones acerca de la moral. Según esta concepción no existen ni verdaderos preceptos ni leyes eternas. Esta mentalidad no puede menos de tener una

(*) *Ego-development and certain Character Problems*, Psychoanalytic Quarterly, 1936, III, 320.

(*) H. Nunberg: *The feeling of guilt*, Psychoanalytic Quarterly, 1934, III, 589.

(**) D. T. Burlingham: *Mitteilungsdrang und Gestaendniszwang* (Ansia de comunicarse y necesidad de confesión), Imago, Leipzig, 1934, XX, 130.





influencia destructiva sobre la persona que sostiene convicciones diferentes. Es probable que un tratamiento psicoanalítico de tal persona sea un fracaso si sus convicciones son sufientemente fuertes y si la diferencia entre las mismas y las del analista se perciben con suficiente claridad, o si no, este tratamiento socavará gradualmente las convicciones del paciente que cederá ante la presión continua del espíritu hostil del psicoanálisis.

El peligro de que se destruya por el análisis una moralidad que no es naturalista, aun cuando el psicoanalista no tenga la menor inteción de hacerlo, es tanto más grande cuanto la moralidad o amoralidad del freudismo es una tentación muy fuerte. El psicoterapeuta pronto resulta para el paciente una persona de autoridad; llámase a esto transferencia si se quiere; el nombre nos importa poco. Por otra parte, una concepción de la vida que halaga el lado instintivo del hombre ejerce una natural seducción. Si esta seducción se rebustece con la fuerza de la autoridad puede fácilmente resultar irresistible.

No es cierto tampoco que los psicoanalistas es general pregonan una disolución de costumbre. Pero conciben la moral en una forma que es precisamente lo contrario de lo que los católicos saben que implica la ley moral. Esto se refiere primariamente a la sexualidad, pero vale lo mismo en cualquier otro aspecto de la conducta humana. De ahí que se concluya que los católicos deberían cuidarse de acercarse mucho a las ideas freudianas. Si ellos están suficientemente enterados de estas ideas, las evitarán ellos mismos; pero si no, es preciso que se les advierta.

Algunos adversarios del psicoanálisis han recalcado la "inmoralidad" de la teoría y también de la actitud práctica que toman los psicoanalistas en relación con algunos problemas morales. Los analistas, dicen éstos, forzosamente sostendrán opiniones incompatibles con la moralidad cristiana, y, por tanto, no pueden menos de tener una influencia nociva sobre la conducta moral de los individuos y sobre las ideas morales del público en general. Este punto merece alguna aclaración.

La idea que Freud y su escuela se han formado de la naturaleza humana es sin duda diferente de la concepción que sostiene la moralidad cristiana y específicamente la moral católica. "El principio del placer", aun después de su transformación en el "principio de la realidad", no es el tipo de motivación que una moralidad cristiana debe tener como fundamento de la conducta moral. La idea de que la naturaleza humana está en orden y es

"normal" cuando el individuo es capaz de trabajo y de placer no es una idea aceptable a la ética cristiana. Para resolver el problema, son más importantes estos rasgos del psicoanálisis que el énfasis que Freud hace de la sexualidad. Aunque la noción de que la libido todo lo invade es completamente falsa, no es necesariamente inmoral.

El hecho de que el psicoanálisis es un sistema puramente naturalista y del todo incapaz de evaluar la religión y la conducta religiosa en su verdadero valor, es naturalmente un serio inconveniente. Algunos analistas sostienen que no se ponen necesariamente en peligro las creencias religiosas de una persona cuando estas creencias no son el resultado de factores patológicos o un obstáculo para recobrar la salud mental. Con todo es difícil ver cómo el analista puede evitar, por más que lo quiera, poner en peligro la actitud religiosa del paciente. Cualquier paciente, aun sólo de mediana inteligencia, no puede menos de percibir que el espíritu general de la teoría que se le da a conocer durante el tratamiento es hostil a sus creencias religiosas. El que el paciente reflexione sobre esto o no, no hace mucha diferencia.

El antagonismo entre el psicoanálisis y la moral católica en cuanto este antagonismo va implícito en el sistema de la filosofía y psicología freudianas es una cosa, y otra distinta la influencia directa y consciente que sufre el paciente cuando se le aconseja que obre contra los principios de la moral católica. Si se conociera que muchos, o por lo menos algunos psicoanalistas, han aconsejado a sus pacientes de manera de insinuarles una conducta contraria a la moral se reconocería que el peligro de este sistema es todavía mucho mayor.

Algunas ideas de los psicoanalistas son contrarias a las concepciones católicas, sin ser esto exclusivamente característico del freudismo. Es común, por ejemplo, que un analista aconseje el divorcio a una persona desesperadamente enredada en dificultades domésticas e incapaz de ajustarse con su marido o con su mujer. Esto por sí puede no ser un mal consejo; pero la idea en la mente del analista es que después del divorcio se case con alguna otra persona con quien se entienda mejor. Este consejo lo podrá dar también un médico no católico; las ideas en que se apoya no son específicamente freudianas; pertenecen a un conjunto de ideas comunes a cuantos se llaman "liberales". Lo mismo se podría decir del sugerir satisfacciones sexuales prematrimoniales.





Sería diferente si se sugiriera a una persona casada que buscase relaciones extra-matrimoniales por una causa u otra.

Es difícil saber cual es la actitud ordinaria de los psicoanalistas en relación con estos problemas. Asimismo es difícil comprobar si las informaciones que se reciben a este respecto son dignas de toda confianza. El tratamiento psicoanalítico, especialmente si no ha tenido un resultado favorable, puede muy bien engendar en la mente del paciente un resentimiento definido; es fácil que el paciente en un estado mental hostil falsifique, aun sin una intención consciente de calumnia o mentira, la memoria de las cosas mencionadas durante las horas del análisis. Con algunos tipos de personalidades neuróticas no es raro también un cierto desconocimiento de la verdad objetiva. Por tanto, las informaciones que vengan de parte de pacientes neuróticos deben recibirse con suma cautela.

Algunos psicoanalistas han profesado una actitud demasiado "liberal" respecto de algunas leyes morales; pero es aún discutible si semejante actitud es resultado de ser seguidores de Freud o más bien de toda su mentalidad en general. No debe olvidarse que muchas ideas claramente anti-católicas fueron propuestas antes por gentes que no eran psicoanalistas. Las opiniones patrocinadas por los bolcheviques sobre el matrimonio, las relaciones sexuales, etc., no dependían, al menos al principio de su dominio, de ninguna influencia de parte del psicoanálisis. Es verdad que las ideas de Freud contribuyeron después a la propaganda de las discusiones sobre puntos sexuales; el énfasis que Freud dio a la sexualidad y las pruebas aparentemente científicas que él presentaba sobre la importancia de factores sexuales en la naturaleza humana robustecieron la posición de quienes atacaban el sistema de la moralidad cristiana. Sin embargo, no puede decirse que el mismo Freud enseñaba directamente una moralidad anticatólica. La enseñó implícitamente.

En cuanto podemos confiar en la información, se recibe ciertamente la impresión de que algunos psicoanalistas no sienten repugnancia alguna en aconsejar actos abiertamente inmorales, especialmente y aún exclusivamente en materias sexuales. En un trabajo leído hace años, en una asamblea de psiquíatras franceses, el Dr. Jenil-Perrin refirió numerosos casos que él y otros habían conocido en que acusaban que no era raro se diesen tales consejos. Es imposible citar cifras exactas y seguras. Tampoco se podría saber cuántos psicoanalistas pudieran estar en favor

de aconsejar una conducta inmoral, ni con qué frecuencia dieran de hecho tales consejos. Sabemos también que existen informaciones en que aparece tal actitud de parte de algunos psicoanalistas. Es de presumir que no todas estas informaciones son falsas o exageradas; pero la justicia exige que limitemos nuestro juicio a los hechos que podemos comprobar. Y la cosa que podemos probar es el antagonismo esencial que existe entre el espíritu general del freudismo y la mentalidad católica. Esto, sin embargo, debería ser suficiente para que los católicos evitasen cuanto puedan todo contacto con la psicología psicoanalítica y absolutamente cualquier situación que pusiera a los psicoanalistas en posición de influir en las ideas de sus visitantes, aún contra la voluntad de la persona que buscase su consejo.

La lista de las afirmaciones hechas por la escuela freudiana que son del todo incompatibles con la fe cristiana, se podría alargar todavía más; pero creemos que con lo dicho basta. Jamás podrá ningún católico sentirse tentado a hacer suyas ideas como las siguientes: que la religión es una neurosis compulsiva; que Dios es la imagen del propio padre; que la comunión es una renovación de la comida totemista —ideas que no pueden menos de juzgarse falsas y aún sacrílegas. Con todo, queda todavía una objeción. ¿No es posible desenredar el método psicoanalítico de su filosofía inaceptable? ¿No podemos nosotros como cristianos hacer uso del instrumento que ofrece el psicoanálisis? ¿No podemos dejar a un lado las concepciones naturalistas, las ideas absurdas sobre la religión, la negación del libre albedrío y el exagerado énfasis de los instintos, y "bautizar", por así decirlo, el psicoanálisis más o menos como se dice que Sn. Agustín "cristianizó" el neo-platonismo y que Sto. Tomás bautizó a Aristóteles? También estos filósofos paganos habían enseñado cosas inaceptables a la filosofía cristiana. Esto es cierto pero también enseñaron otras cosas que eran verdaderas o que por lo menos permitían una modificación para hacerlas verdaderas. Si la filosofía cristiana se hubiera comportado respecto de la filosofía pagana como nosotros queremos que se porten los católicos respecto al psicoanálisis, la humanidad hubiera sufrido una enorme pérdida y tal vez se hubiera impedido el desarrollo de la verdadera filosofía cristiana. Entonces ¿por qué, se dirá, este radicalismo frente al psicoanálisis, un radicalismo de que nunca se ha hecho culpable la Iglesia en su historia pasada?.

La respuesta está en que la analogía no existe. Nos hemos





esforzado en mostrar en el capítulo octavo que no se puede separar la filosofía del método psicoanalítico, que el que adopta este último debe necesariamente aceptar la primera. Además hay otra razón en favor de la intransigencia que recomendamos. El Psicoanálisis no guarda respecto al catolicismo la misma relación que la filosofía pagana guardaba respecto de la filosofía católica en los primeros siglos del cristianismo. El psicoanálisis se parece más al Maniqueismo o a alguna otra de las grandes herejías que a la filosofía de Plotino o de Aristóteles. Y la Iglesia no ha entrado nunca en componendas de ninguna clase con una herejía.

Uno podría llamar al espíritu del psicoanálisis, y con mucha razón, un espíritu pagano; pero no es el paganismo de los tiempos pre-cristianos, sino el paganismo que sigue a muchos siglos de cristianismo, y éste es un espíritu completamente distinto. El paganismo antiguo ha muerto, al menos en los países de civilización occidental. No hay peligro de que resucite. Ese espíritu no puede reanimarse de nuevo porque los cambios que ha tenido la mente humana bajo la influencia de dos mil años de cristianismo son indelebles. El neopaganismo no es un retorno al paganismo de la época de Platón o aún de Séneca. No es un retorno sino una revuelta.

Para entender la naturaleza de este espíritu debemos examinar el origen del psicoanálisis y las fuerzas que contribuyeron a su nacimiento. Asimismo, debemos investigar las condiciones que hicieron posible la sorprendente aceptación que han recibido las concepciones freudianas. Al hacer esta obtendremos una comprensión más cabal de la verdadera naturaleza de esta teoría. Al menos tal es nuestra esperanza.

## CAPÍTULO XII

# EL LUGAR DEL PSICOANÁLISIS EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO HUMANO

Un sistema filosófico, una teoría biológica o concepción de algún problema particular en psicología y sociología, es primeramente lo que representa en función de su naturaleza particular y contenido de sus proposiciones. Pero un conjunto tal de ideas depende también en gran parte de condiciones históricas. Es siempre, y a veces notablemente, un hijo de su época y naturalmente lleva el sello de las características de la mentalidad general que prevalecía al tiempo de su nacimiento. No podemos hacer justicia a la filosofía de San Anselmo de Canterbury, v. gr., o a la de Emanuel Kant si no tomamos en cuenta las peculiaridades de su tiempo, políticas, sociales, económicas y en general las condiciones culturales. Algunos defectos que acaso encontremos en un sistema tal fueron efecto de estas condiciones; algunos errores fueron debidos a un conocimiento que no había adelantado lo suficiente o al influjo de algunos prejuicios del tiempo, de que no pueden librarse completamente ni aún los espíritus más elevados.

Erraríamos si atribuyésemos al sistema mismo defectos producidos por tales factores. Una concepción grandiosa prueba su grandeza precisamente por el valor que tiene aún después de desembarazarla de los elementos de su tiempo. Las ideas de Aristóteles acerca del alma no han sido desplazadas por el progreso de la biología moderna y de la psicología, aún cuando algunas de sus afirmaciones son evidentemente falsas. Las ideas de Aquinas sobre ciertos fenómenos físicos son claramente erróneas pero el que éstas sean erróneas no destruye la validez de sus ideas filosóficas. Descubriendo las principales ideas básicas

que dependían de factores históricos, podremos entender mejor por qué una teoría tenía que equivocarse. Una teoría que en sus mismos fundamentos no es más que el producto de una mentalidad particular que existió y que sólo podía existir en una situación histórica particular, no puede aspirar al nombre ilustre de verdad permanente.

Aun los más grandes errores de la mente humana contienen algunas verdades. Hay opiniones completamente equivocadas que a pesar de que desfiguran los hechos, han logrado alguna verdad esencial que posteriormente ha sido desembarazada del cúmulo de falsedades y ha resultado una valiosa posesión de la mente humana. Sin embargo, una idea falsa no se hace verdadera por el hecho de contener algunos elementos de verdad. El psicoanálisis ha ahondado hasta cierto punto nuestro conocimiento de la forma en que trabaja la mente y nuestra comprensión de la personalidad y carácter de los hombres, pero podemos preguntar si este progreso no se ha pagado muy caro al tener que soportar la multitud de errores manifiestos. La psicología no tenía que vagar por el laberinto de tantas falsedades para descubrir unas cuantas verdades. Bien puede haber sucedido que aunque el psicoanálisis logró captar unas cuantas verdades, ha sido más bien, mirado en conjunto, un obstáculo al adelanto de la psicología y a la concepción de la naturaleza humana, que un factor de progreso.

Hemos tratado de mostrar en los capítulos anteriores que el psicoanálisis da una interpretación torcida de la naturaleza y de las operaciones de la mente humana. Nos hemos esforzado en probar que el psicoanálisis es un grave error tanto por lo que mira a sus principios básicos como en sus afirmaciones concretas en psicología, en etnología y en educación. Se ha hecho notar que en rigor no estamos necesitados de aplicar los principios o usar el método del psicoanálisis para lograr lo que la teoría de Freud pretendía originalmente lograr, a saber, la curación de las molestias neuróticas. ¿Por qué entonces ha alcanzado tal éxito o influjo una teoría cuyos errores son tan patentes? Si duda que el psicoanálisis ha satisfecho alguna necesidad sentida vivamente en su tiempo. Un rápido estudio de las condiciones prevalentes cuando el psicoanálisis nació y se desarrolló pondrá de manifiesto los factores que ayudaron al psicoanálisis a obtener un resultado muy superior a sus merecimientos.

En tiempos pasados ha habido otros errores que fueron extremadamente afortunados aunque sus triunfos no fueron tal vez





tan impresionantes como el del psicoanálisis. Ahí está por ejemplo la teoría de la evolución como la enseñó Lamarck o también Darwin. Esta teoría, aunque todavía la sostienen en forma modificada muchos biólogos de hoy, va definitivamente en declive. La noción de la selección natural, que ocupa un lugar central en la teoría darwiniana no se considera ahora el fundamento de la teoría "científica" que nos ayude a entender la relación de las distintas especies de seres vivientes. Muchos biólogos modernos piensan que estas opiniones no son satisfactorias y contradicen a los hechos. No obstante, hace unas cuantas décadas la evolución era saludada como la solución final de los problemas de la vida. Y es que la teoría de la evolución satisfacía un deseo profundo de la mentalidad general de esos días; aparentemente ofrecía un medio de unir los fenómenos de la vida y los la mecánica, ya que la selección natural y nociones similares daban la impresión de ser meros factores mecánicos. La teoría estaba también de acuerdo con otra tendencia íntima y profunda de la mentalidad del siglo XIX, a saber, no sólo daba un anillo —aunque todavía era un "anillo perdido"— entre los animales y el hombre, sino que también introducía la continuidad en biología.

Fue Linnaeus, el famoso botánico sueco del siglo XVIII, quien dijo: *natura non facit saltus* (la naturaleza no da saltos). Esta no es, como muchos podrían creer, una proposición de la filosofía escolástica, con la que está ciertamente en abierta oposición. El escolasticismo concibió la totalidad de las cosas como una serie de distintos niveles de existencia entre los cuales no existía ni podía darse transición alguna. Esta noción, derivada originalmente de la filosofía neo-platónica, se consideraba tan básica que San Anselmo de Canterbury declaraba que quien no fuera capaz de concebir esto no merecía el nombre de ser humano.

Con todo, en la época de Linnaeus, la idea de continuidad había ganado enorme importancia. Los genios de Newton y Leibnitz habían ideado maneras de considerar fenómenos continuos como si fueran discontinuos y de juntar, por otra parte, datos individuales y discontinuos de manera de hacerlos puntos de un proceso continuo: el cálculo infinitesimal. En este tiempo, las matemáticas y la física que hacían uso de métodos y nociones matemáticas, eran consideradas como las ciencias ideales. Kant negó el nombre de ciencia a cualquier sistematización de hechos que no se conformasen con los métodos matemáticos. Al finalizar el siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, se creía en la física

casi como si se tratase de una nueva fe. De esta actitud resultaba inevitablemente el querer introducir la idea de continuidad aun en aquellos campos en donde a primera vista esta idea no podía en modo alguno cuadrar.

La teoría de la evolución es simplemente el resultado de aplicar la idea de continuidad a las distintas variedades de organismos vivos. No obsta a esto que ni Lamark ni Darwin hayan concebido sus teorías bajo este aspecto. No es necesario que el inventor de una teoría se dé cuenta de las condiciones que influyen en su mente y que moldean su modo de mirar las cosas; es sólo por un análisis posterior de la situación cultural general, por una retrospección *geistesgeschichtliche,* (histórico- intelectual) por la que se pueden descubrir los factores que influyeron en su trabajo. Por eso podemos considerar la teoría de la evolución como un intento de aplicar la noción de continuidad al reino de los vivientes. O también se podría considerar esta teoría como una componenda entre la aparente discontinuidad de las especies y la idea general de continuidad como un principio de la ciencia. Para hacerse "científica", la biología tenía que introducir de alguna manera la noción de continuidad. Así podríamos también considerar el psicoanálisis.

El primer escrito sobre el psicoanálisis (aunque este nombre no se había inventado aún) fue publicado en 1894 por Joseph Breuer y Sigmund Freud, en la revista *Neurologisches Centralblatt* (Diario de Neurología). El título del artículo era: "Sobre *el mecanismo de los síntomas histéricos*". Y notemos el hecho de que el título contiene el término "mecanismo"; este pequeño hecho revela algún tanto la mentalidad de los autores. Veremos que el retener esta expresión no carece de una profunda significación. En 1895 apareció el libro *Estudios sobre Histeria,* de los mismos autores. Su publicación coincidió con el fin de la colaboración mutua de los autores; de ahí en adelante Freud tuvo que continuar su trabajo solo.

Es digno de notarse, y en varias ocasiones hemos señalado ya esta circunstancia, que por una coincidencia curiosa el mismo año de 1894 vio aparecer otro escrito que inauguraba otro movimiento en psicología, un movimiento que aunque no llama tanto la atención del espectador como el psicoanálisis, no es por eso de menor importancia. En ese año William Dilthey, entonces profesor de filosofía en la Universidad de Berlín, pronunció un discurso en la Academia de Ciencias, cuyo título era: "Sobre la ma-





CULTURAL DE NECOCHEA

nera de explicar y entender en psicología". En este discurso el famoso filósofo se quejaba de la naturaleza de las investigaciones y teorías psicológicas. Reprochaba a los psicólogos de su tiempo que descuidaban la naturaleza de los fenómenos mentales por seguir servilmente los ideales de la física y que no atendían las diferencias esenciales entre hechos mentales y físicos. Entonces inventó Dilthey la frase que después sirvió, por así decirlo, de programa a una nueva escuela de psicólogos. "Nosotros explicamos la naturaleza pero entendemos la mente". La idea que quería recalcar era que la psicología si quiere ser verdaderamente una ciencia de la mente, debe desembarazarse de las ataduras de las "ciencias exactas" y desarrollar sus propios métodos y tomar en cuenta las propiedades de su propio objeto.

No es necesario exponer detalladamente las objeciones que Dilthey opuso a la psicología en boga en su tiempo. Con todo, un hecho es de interés para nuestro propósito: Dilthey se hacía voz de lo que evidentemente era un sentimiento general de descontento ante la actitud de la psicología, porque ésta, tal como se la cultivaba en los laboratorios y era enseñada en las clases y expuesta en los tratados, resultaba insuficiente a las demandas de otras muchas ramas del saber que necesitaban de la psicología. Aunque era interesante lo que se decía de la psicología de las sensaciones, de las leyes elementales de la memoria, de la extensión de la apercepción y del tiempo mínimo de la percepción, etc., todo esto no era suficiente para satisfacer las necesidades de la educación, de la sociología, de la historia y aun de la psiquiatría. La educación quería saber cómo tratar sus problemas; quería que la psicología le revelara métodos para enseñar con mayor eficiencia, cómo idear nuevas formas de instruir y cómo poder influir el desarrollo moral de los alumnos. La sociología deseaba que le dijesen cuáles son las condiciones psicológicas que moldean tal o cual forma de sociedad, cuáles son las diferencias de la mentalidad general primitiva y cuáles las de una cultura avanzada, por qué operaciones mentales se ponen los hombres en contacto los unos con los otros y cuáles influyen en sus relaciones mutuas. La historia tenía demandas por el mismo estilo, y, naturalmente, la psiquiatría esperaba que la psicología le diese conocimiento de las funciones mentales normales, de la misma manera que la fisiología le daba conocimiento de las funciones corporales.

Todas estas ciencias, y la psiquiatría no menos que las demás, se sintieron defraudadas por la esperanza que habían pues-

to en la psicología. Los psicólogos, fieles a su ideal de lo que es una ciencia, no estaban dispuestos y de hecho no se creían competentes para abordar los fenómenos complejos acerca de los cuales buscaban información las otras ciencias. Ellos creían que debían adquirir primero un conocimiento más completo sobre lo que ellos llamaban "hechos elementales" antes de atreverse a estudiar fenómenos más complejos. Por eso respondían siempre a las urgentes demandas de las otras ciencias diciendo: "Tenéis que esperar; la psicología apenas está empezando; no podemos daros todavía una información segura sobre fenómenos complejos; pedís demasiado".

De cualquier manera, sea que pidiesen mucho o no, la pedagogía, la sociología y la psiquiatría necesitaban una respuesta a sus problemas para no verse condenadas a una inactividad absoluta. De ahí que resultasen muchas psicologías independientes de la de los laboratorios. En realidad hay muchos problemas que se pueden estudiar sin el auxilio del laboratorio y sus aparatos por ser de naturaleza más o menos psicológica. Con todo, la psicología "oficial" no veía con buenos ojos tal estudio. La ciencia, se decía, necesita experimentos; si no hay experimentos no hay ciencia; si no hay medidas no hay ciencia, y la psicología tenía que ser una ciencia en el sentido más estricto de la palabra.

Los varios estudios intentados por los que tenían necesidad de la psicología y que habían quedado sin una respuesta a sus preguntas, no estaban guiados por ninguna idea reconocida. Cada uno de los estudios se abría camino por sí mismo inventando nociones psicológicas como mejor convenía a sus problemas particulares. Los psiquíatras escribían introducciones sobre psicología normal para sus tratados de psicopatología, pero tal psicología normal no se basaba más que en conocimientos precientíficos. En muchos casos resultaban meras especulaciones o un conglomerado de elementos tomados de los filósofos, de los psicólogos y de una experiencia personal más o menos limitada. La forma en que se combinan estos *membra disjecta* la dictaban frecuentemente la necesidad del momento y el problema particular que los psiquíatras deseaban resolver. En conjunto la situación no era nada satisfactoria.

Los inconvenientes de este estado de cosas se volvieron más impresionantes todavía cuando la psiquiatría descubrió males que no podían atribuirse a lesiones orgánicas del cerebro. En Francia una nueva psiquiatría empezaba a desarrollarse. Los que encabezaban este movimiento eran, por una parte, Charcot, en París, y por la otra, Liébault y Bernheim, en Nancy. Freud había ido a París después de 1880 para estudiar con Charcot y había trabajado también por algún tiempo con los maestros de Nancy. Estos últimos usaban mucho la hipnosis para la investigación de los fenómenos mentales y para el tratamiento de algunas molestias mentales.





Las observaciones hechas por Charcot y la información recogida en Nancy mostraban que causas puramente mentales eran capaces de producir síntomas interesantes tanto corporales como mentales. En estos casos, que posteriormente fueron llamados neurosis o psiconeurosis, no aprovechaba de nada la fisiología del cerebro. Síntomas provocados por medio de la sugestión o que se hacían desapareecr igualmente por sugestión, no permitían ninguna explicación basada en la fisiología de los centros nerviosos. De esta manera se hacía más apremiante un conocimiento seguro sobre el funcionamiento normal de la mente. Pero si Freud recurrió a la psicología en busca de luz para resolver los problemas que le preocupaban, no sentía haber recibido ayuda alguna. La psicología no le decía nada acerca de hechos tan complicados.

Los padres del psicoanálisis quedaron de esta manera abandonados a sus propios recursos. Tenían que elaborar su propia teoría acerca del funcionamiento de la mente. Para hacer esto tenían, naturalmente, que depender de las ideas entonces corrientes y de las que habían aprendido en su juventud. Los primeros conceptos teóricos parecen haber sido principalmente o casi exclusivamente de Breuer. Éste escribió el capítulo sobre la teoría en los *Estudios sobre la Histeria*, y, según parece, también fue él quien suministró las ideas necesarias para tratar los nuevos problemas.

Para entender la naturaleza de estos conceptos es necesario considerar los antecedentes del psicoanálisis. Para esto nos ha sido muy útil el estudio completo que el doctor M. Dorer publicó en 1932 con el título de *Historische Grundlagen der Psichoanalyse* (Fundamentos históricos del Psicoanálisis, Félix Meiner, Leipzig).

Freud ha negado más de una vez el haber sido influido por ningún escrito filosófico o psicológico en el desarrollo de su teoría y de sus nociones básicas. Nos asegura que no había leído ni a Nietzsche ni a Schopenhauer y que ignoraba las ideas de Her-

bart y de cuantos tuvieron un papel importante en las mencionadas disciplinas en el último tercio del siglo XIX. No tenemos razón alguna para no creerle. Pero no podría alegar la misma ignorancia acerca de Breuer. Este último tenía un interés definido en cuestiones filosóficas; era miembro de la Sociedad Filosófica de la Universidad de Viena y, además de tomar parte en distintas discusiones de la misma, pronunció allí un discurso sobre el evolucionismo y el principio teleológico. Por informes personales sabemos que Breuer había leído a Herbart y que estaba bien versado en algunos filósofos contemporáneos, entre los cuales H. Taine merece mención particular. Es muy posible que algunas nociones que Freud usó en su sistema procediesen originalmente de Breuer, no obstante que los dos autores se separaron después de la publicación de los *Estudios*. Podemos presumir que este libro contiene sólo parte de los problemas que entre ambos discutieron.

De cualquier forma no es indispensable que un hombre haya leído actualmente a aquellos autores que han influido la mentalidad general de su tiempo. Muchas de sus ideas penetran rápidamente y se extienden a círculos más amplios; a veces uno mismo no se da cuenta de la fuerza y extensión de tal influencia. Podemos, tal vez, pensar que hemos conservado nuestras ideas originales incorruptas y, sin embargo, hemos recibido de hecho el influjo de otras ideas que las han modificado gradual e insensiblemente. Esta posibilidad es real, especialmente en un medio intelectual lleno de entusiasmo por las últimas ideas más novedosas, que ama las fórmulas ingeniosas y que admira el genio de un individuo, aun cuando sea su contrario. Y esta era en realidad la atmósfera que no podía menos de envolver a Freud por los años 80 y 90 del siglo pasado.

Es, por tanto, más que probable que Freud se embebiera insensiblemente de muchas ideas que entonces se discutían ampliamente. Entonces se consideraba que para aspirar a llamarse culto era necesario haber leído a Schopenhauer. Se dice que las mujeres de sociedad de esa época tenían siempre a mano algún volumen de Schopenhauer para hojearlo mientras las peinaban. Periódicos de importancia solían presentar reportazgos de las juntas de las sociedades científicas y filosóficas, así como anunciaban también las últimas publicaciones en todos los campos del saber humano y de la industria. Las proezas intelectuales y artísticas servían de pábulo a la conversación en ciertos círculos más





que los asuntos de política o economía. Una nueva teoría en física se juzgaba de interés general para cualquier individuo culto. Se creía que, por lo menos, los intelectuales debían estar al tanto del último libro de algún autor famoso por más difícil que fuese. La sociedad se gloriaba de mantenerse siempre en contacto con las intelectuales; siempre había un grupo apretado de oyentes en las conferencias que pronunciaban los famosos maestros de la universidad o de fuera. Los filósofos, los físicos y los sabios tomaban parte en toda clase de "eventos" sociales. En fin, todo lo intelectual se tenía en gran estimación y se consideraban sumamente importantes todos los adelantos científicos; el gobierno mismo los reconocía concediendo condecoraciones y calidad de miembro en la Cámara Alta a muchos profesores famosos. Estos tiempos de la vieja Viena no eran malos ciertamente ni era Viena un mal lugar para vivir.

Esta intelectualidad subida tenía también su lado flaco. En parte se contentaba con las apariencias. Además, era excesivamente "liberal" en el sentido específico que se daba entonces a esta palabra, esto es, en gran parte antirreligiosa, aunque no precisamente intolerante. La religión se reconocía no sólo como una necesidad para las masas sino como una actitud personal compatible también con la verdadera filosofía, a no ser que hubiese degenerado hasta un deismo vago y sin color; en cualquier caso a nadie se le reprochaba el mantener sus creencias. Aun se notaba un interés muy marcado por los problemas religiosos, aunque se buscaba más su aspecto etnológico o su puesto en la historia de la cultura que su importancia actual en la vida de los individuos.

Es increíble que Freud no hubiera sido influido por esta atmósfera intelectual o que no hubiera rozado con muchas ideas que eran de interés en los círculos en que se movía. Desde luego, estaba en contacto con muchos colegas cuya curiosidad intelectual no se limitaba a los hechos o descubrimientos en el campo de la medicina. La mentalidad de los médicos más prominentes de su tiempo era, ciertamente, muy amplia. El famoso cirujano Billroth, por ejemplo, poseía amplios conocimientos en música —era amigo íntimo del compositor Brahms— y sabía apreciar ampliamente todo lo que fuera de arte. El maestro de Freud, el fisiólogo Bruecke, había escrito sobre problemas del lenguaje y la pintura y tenía inclinación mental hacia la filosofía. Así era

también otro de sus maestros, Rokitansky, que fue uno de los padres de la patología moderna.

Al desenredar los hilos metidos en la urdimbre del sistema de Freud, no hay por qué maravillarnos de que muchos no puedan enlazarse a alguna influencia inmediata. Sólo al contemplar las cosas después y a cierta distancia podrá el investigador descubrir todos los factores que han contribuido a moldear su mente. Si muchos no llegan a alcanzar esta perspectiva objetiva, es porque no tienen interés en ello o porque carecen de la habilidad crítica necesaria.

Para un estudio completo de todos los factores históricos que moldean las ideas de Freud, deberían considerarse no sólo aquellos factores activos en la Viena de su tiempo, sino también los que pudieran haber influido durante su permanencia en París. Ya nos hemos referido incidentalmente a Ribot y sus conocimientos de la filosofía inglesa. También está allí la figura de Taine, aunque éste último era, probablemente, más conocido de Breuer que de Freud. No podemos intentar un análisis completo y detallado de la atmósfera mental que rodeaba a Freud y que debió, sin duda, ejercer sobre él una influencia formativa. Pero algunos, por lo menos de los factores más importantes, deberían tenerse en cuenta.

La psicología de Freud usa términos que aparecen originalmente en Herbart. Este filósofo hizo una tentativa singular de presentar una psicología matemática que fuera abiertamente dinámica en sus principios. Concibió los contenidos de conciencia como un resultado del juego de las fuerzas que van adheridas a las ideas. En la psicología herbartiana aparecen ya implícitas tanto la noción de catexis como las de represión e inhibición, la del umbral de la conciencia y la de que las ideas empujan en dirección ascendente del inconsciente hacia la conciencia. Es, asimismo, herbartiana la idea de cantidades de energía y la de la relación entre estados emocionales y las fuerzas que actúan en la mente. Estas ideas de Herbart llegaron hasta Freud por dos conductos. Por una parte, Breuer estaba bien enterado de ellas, y por la otra, la psiquiatría contemporánea llevaba la huella de estas ideas especialmente en las obras de Griesinger. Este último, sin embargo, había trasladado a las subestructuras fisiológicas el dinamismo que era mental en Herbart: las fuerzas que, según el filósofo, operaban en la mente, eran expresión de los procesos cerebrales según la concepción más materialista del alienista.





CULTURAL DE NECOCHEA

Este matiz se extremó todavía más en Meynert, quien concibió los procesos mentales como el resultado de una "mecánica cerebral". Tanto Griesinger como Meynert conocían bien las ideas de Fechner, quien, aun cuando no era en modo alguno materialista de corazón, contribuyó al avance del materialismo en psicología con la introducción de su "psicofísica". Los psicólogos de entonces —al menos aquellos que no comulgaban con un materialismo absoluto— adoptaron la idea del "paralelismo psicofísico". Esta idea se remonta hasta la concepción cartesiana de un dualismo absoluto. Descartes había aislado la mente del cuerpo, concediendo a este último una existencia independiente de la primera, unido al alma o substancia espiritual sólo accidentalmente. En realidad ésta era una renovación de la concepción platónica. Naturalmente que en el cartesianismo, lo mismo que en el platonismo, surgió luego el problema de explicar las relaciones entre los fenómenos mentales y los corporales. Puesto que se había acabado con la unión de la materia y del alma tal como lo habían establecido Aristóteles y Santo Tomás, tenía que buscarse necesariamente alguna forma de relación entre las dos substancias. Ahora bien, el cartesianismo no admitía una acción inmediata de la mente sobre el cuerpo o viceversa. Espinoza había visto claramente la imposibilidad de esta concepción y para remediar la dificultad había hecho de la materia y del espíritu dos aspectos de una misma substancia. Por su parte, Leibnitz, en su Monadología, introdujo la noción de la "armonía preestablecida" entre elementos de la realidad independientes entre sí bajo otros aspectos. De todas estas fuentes surgió la idea del paralelismo psicofísico que Fechner usó como principio de explicación en 1852 y después. La serie de fenómenos corporales y mentales se desenvuelven paralelamente sin ninguna influencia de unos sobre otros. Para cada fenómeno mental existe un correspondiente cambio corpóreo y a cada alteración corporal corresponde un fenómeno mental, pero nunca un fenómeno de la serie corporal es producido por otro de la serie mental ni jamás puede un cambio corporal causar un estado mental. Al adoptar este punto de vista, trataron, según parece, de alcanzar dos cosas: la ausencia de una relación entre los fenómenos mentales y los físicos le permitiría salvar la existencia de la psicología como ciencia, bajo sus propias bases, y, al mismo tiempo, les permitiría dejarse llevar por la corriente fisiológica todo cuanto exigiera la moda de esa época, y así, escapar del reproche de no ser "científicos". Sin embargo,

tal vez no se ha notado suficientemente cuán cerca está esta teoría del materialismo monista. El paralelismo niega a la mente toda influencia sobre el cuerpo; la cadena de fenómenos mentales se desenvuelven paralelamente a la de los cambios corporales; uno corresponde al otro perfectamente, no por una relación de mutua causalidad, sino por un paralelismo constituido con anterioridad. Según esta interpretación, la mente resulta un mero epifenómeno. Se le puede echar por la borda sin que se altere por eso la conducta del individuo. De eso a privar a la mente de su existencia independiente y hacer de ella una simple manifestación de las funciones somáticas, el paso no es difícil, dado cierto tipo de mentalidad general. El materialismo moderno bien puede poner a Platón o al menos a Descartes entre sus antecesores.

La mente de sabio del siglo XIX ofrece una mezcla rara de elementos de todas clases que coexistían uno al lado del otro aun cuando originalmente habían sido con frecuencia antagónicos. La mente de los individuos reflejaba las tendencias de la mentalidad general y del tipo de civilización entonces existente. La capacidad de producir una síntesis había disminuido notablemente; en su lugar se veía el eclecticismo. Y no es extraño que esta edad se mostrase sospechosa de cualquier síntesis puesto que la última tentativa en este sentido, a saber, la síntesis de Hegel, había caído en descrédito poco después de haber sido aclamada como la más alta proeza de la mente humana. Y no hay por qué despreciar el eclecticismo como tal siempre que esté regido por un principio adecuado de selección. Pero entonces faltaba tal principio. Sólo se encuentra éste en la filosofía, pero esta edad de ciencia y de "progreso" veía a la filosofía con desdén.

No es de extrañar, por tanto, que en la mente de Freud se encuentren muchas tendencias que cooperaron a formar su mentalidad aunque procedían de distintas direcciones. La psicología de Herbart había sido dinámica, pero con un dinamismo que permanecía en las ideas. Esta concepción reaparece en el psicoanálisis, como se ha notado ya antes, bajo la forma de catexis. Las ideas herbartianas no parecían depender inmediatamente de procesos corpóreos; en cambio los instintos o tendencias parecían estar más directamente relacionados con las funciones corporales. Los instintos podían observarse también en los animales, y el éxito del evolucionarismo hacía más deseable que la psicología colocara al hombre junto al animal lo más próximo que fuera po-





sible. Una solución parecía ofrecerse cambiando el énfasis de las ideas a los instintos. Este cambio llamó poderosamente la atención de Freud, ya que su maestro Meynert, por quien profesó siempre, hasta sus últimos años, la más profunda admiración, había sido influido por la filosofía de Schopenhauer como lo había sido también Griesinger antes que él. De esta manera el voluntarismo de Schopenhauer es la otra raíz de donde parte la concepción freudiana de los instintos. Schopenhauer concibió la realidad como si constase ante todo de querer. El querer, inconsciente en la naturaleza y consciente en el hombre, es la esencia de la realidad. Aquí es fácil reconocer la semejanza del lugar que ocupan los instintos en el psicoanálisis, y aún puede uno avanzar todavía un paso más. El querer de Schopenhauer es impersonal y cósmico; por lo menos es supraindividual. Parece que se pueden descubrir vestigios de esta concepción en la forma en que Freud considera la mente de grupo, aunque esta influencia es claramente más visible en la noción jungiana del "inconsciente colectivo".

La filosofía de Herbart, lo mismo que la de Schopenhauer y la de Fechner, se podrían todavía considerar como una metafísica más o menos idealista; al menos no eran materialistas. Sin embargo, como el materialismo era la última palabra del siglo XIX y la respuesta que tenía que dar la ciencia a toda indagación sobre la esencia de la realidad y la naturaleza del hombre, aunque naturalmente la ciencia no tenía derecho alguno a pronunciarse de esta manera, se vino a identificar lo materialista con lo científico. No se podía esperar que Freud tuviese ideas distintas de las sustentadas por los cerebros principales de su tiempo. Respecto a la psicología tenía el mismo propósito que Fechner, a saber, quería construir la ciencia de la mente, tomando el término "ciencia" en su sentido más estricto. Para él las categorías de la ciencia eran las de su psicología: la causalidad eficiente, la energía, la cantidad, las mediciones, etc. Sus ideas estaban imbuidas por los principios del elementarismo, esto es, por la idea de que la ciencia necesita determinar los últimos elementos que al combinarse forman los fenómenos más complejos.

El elementarismo presenta además otro aspecto. Según esta posición, la verdad no se puede encontrar sino en lo invisible, en lo que es inaccesible a la observación inmediata. La verdadera realidad está en los átomos o en los elementos infraatómicos, lo que se percibe exteriormente es sólo una manifestación de estos

factores ocultos. En otras palabras, la experiencia inmediata de los sentidos es engañosa. Esta época había olvidado la diferencia esencial entre mente y materia; para los científicos, los fisiólogos y los psicólogos era cosa vidente que las mismas categorías se aplicaban a estos dos reinos. Y así como era engañosa la experiencia inmediata de los sentidos, así también lo era la experiencia inmediata de la vida interna, de los estados mentales. Bien puede ponderar el historiador del pensamiento humano hasta dónde podría depender este modo de pensar de los principios kantianos. Kant afirma que ni aun nuestra propia mente es capaz de conocerse a sí misma "como tal" y que aquí tenemos también sólo "apariencias". Freud se refiere con toda aprobación a una observación parecida que encontró en Lipps, que entonces enseñaba en la Universidad de Munich. Esta manera de considerar la realidad contribuyó indudablemente a que Freud concibiera los instintos como la única "realidad verdadera" de la vida mental.

Más se podría decir para describir la situación intelectual que prevalecía en el último tercio del siglo XIX, y analizar las influencias a que estuvo Freud expuesto, pero no podemos alargarnos más en el estudio de este aspecto de la cuestión. Hay otro que merece nuestra mayor atención.

Freud fue médico lo mismo que Breuer, y ambos se habían educado en el espíritu de la medicina que reinaba entonces en las escuelas médicas. Ya hemos hecho referencia incidentalmente a algunas de las principales ideas de este espíritu y a algunos de sus problemas más discutidos. En este tiempo Vischow había proclamado el reinado de la anatomía en la patología, en su libro *Der Anatomische Gedanke in der Medicin* (El concepto anatómico en la Medicina), un punto de vista que en realidad no era del todo nuevo. Morgagni, en el siglo XVIII, había intitulado su famoso tratado *De sedibus et causis morborum,* y el Instituto de Patología de Viena, fundado por el maestro de Freud, Rokitansky, llevaba la inscripción: *Indagandis sedibus et causis morborum.* Pero este modo de pensar no vino a florecer sino hasta después de la invención del método de examen microscópico de los tejidos. La patología había llegado casi a identificarse con la anatomía. Se concebía cualquier enfermedad como un disturbio de algún órgano o de alguna función. El análisis era el único método que la medicina científica consideraba como legítimo.

Los médicos solían gloriarse de este nuevo espíritu como de





un adelanto de la ciencia y del empirismo, pero ignoraban que sus colegas, que conscientemente introdujeron en la medicina por primera vez este principio metodológico, lo hicieron bajo el influjo de un filósofo. El famoso alienista francés J. F. Pinel —que fue el primero en "romper las cadenas de los dementes"— escribió su tratado sobre *Nosologie philosophique* después de leer las obras de Condillac. La idea elementarista, que era la única que se reconocía como científica, contribuyó a afianzar esta actitud de los médicos. Podríamos expresar este pensamiento con alguna exageración si se quiere, diciendo que para la medicina científica habían desaparecido los pacientes: sólo había enfermedades.

El caso observado por Breuer y los hechos que Freud conoció en Francia no se prestaban a este modo de ver las cosas. Aquí tenían los médicos delante de sí problemas que eran claramente de la persona y no de un órgano. Lo que se manifestaba como determinante en la aparición de un síntoma y la forma que revestía, eran hechos, experiencias, actitudes y sentimientos personales. Breuer y Freud se percataron —y en esto está parte de la gloria que merecen históricamente— que aquí había una serie de problemas que antes no se habían tomado en cuenta en el mundo médico. Estos nuevos problemas requerían un punto de vista nuevo lo mismo que un nuevo método. Se debe a estos dos médicos vieneses haber comprendido perfectamente la novedad del problema. No trataron de resolverlo aplicando las viejas categorías de la patología apoyada en especulaciones más o menos fantásticas. Pero, con todo, no pudieron librarse de las cadenas de una medicina materialista, elementarista y anatómica. Es trágico que el psicoanálisis haya empezado tratando de descubrir el todo y que haya terminado reduciéndolo a pedazos.

Ya hemos comentado anteriormente el hecho de que Freud conservó para su *sistema* de psicología un nombre que había inventado originalmente para designar su *método.* El psicoanálisis no ha pasado de ser más que un simple *análisis.* La tendencia elementarista era muy fuerte, el ideal de la ciencia muy subyugante y la noción de análisis demasiado tenaz para permitirle al psicoanálisis dar un verdadero paso hacia adelante dejando atrás la mentalidad médica del último decenio del siglo XIX. De esta manera, el psicoanálisis resultó una simple componenda. Por una parte trata de hacer justicia a los hechos nuevos que conocieron perfectamente sus fundadores, mas por otra quiere conservar el

molde de la ciencia que era el único reconocido por entonces. Esta discrepancia entre la finalidad y el método es la razón de las inconsistencias del psicoanálisis y del hecho de haber sido fundamentado sobre axiomas mal construidos e inaceptables. Al mismo tiempo hay que atribuir también a su naturaleza de componenda el hecho de su éxito.

Las primeras publicaciones de Breuer y Freud, y posteriormente las de Freud solo, no llamaron mucho la atención. Pero tan pronto como los psiquíatras y psicólogos se dieron cuenta de los alcances de la teoría psicoanalista, formaron un frente contra ella. Lo mismo hicieron algunos moralistas, aun cuando por este tiempo el psicoanálisis era, ante todo, una cuestión de medicina y psicopatología y no se había presentado todavía como una teoría general del hombre. La oposición de los moralistas y del público en general provenía más bien de la repugnancia que les causaba el excesivo énfasis que el psicoanálisis daba a lo sexual. La oposición de los psiquíatras obedecía a otras razones, la principal de las cuales alegaba que las ideas de Freud no eran "científicas", que introducían factores desconocidos a la medicina y a la biología y, finalmente, que se entregaban a especulaciones fantásticas que no estaban corroboradas ni podían corroborarse con los métodos reconocidos en medicina.

Aunque estos críticos no veían claro en esta materia, y difícilmente podría esperarse otra cosa entonces, no obstante se daban cuenta vagamente que algo nuevo trataba de introducirse en el campo de la medicina y de la psicología. Presintiendo esto, se volvieron contra el psicoanálisis en la única forma en que podían hacerlo entonces: Puesto que esta novedad no podía combatirse con los medios usuales en medicina, los defensores de lo tradicional recurrieron a su anatema usual declarando que el psicoanálisis no era científico por aplicar nociones extrañas a la ciencia; que era una mera especulación. Ahora que en cierto sentido tenían razón, pero no en el que ellos se imaginaban.

A pesar de todo, el psicoanálisis siguió desenvolviéndose. El número de los seguidores de Freud aumentaba, y la nueva psicología empezó a llamar la atención más allá del círculo de los psicopatólogos, médicos y, naturalmente, de las gentes que sufrían de males neuróticos que buscaban alivio. Las nociones del psicoanálisis formaron parte del vocabulario de la psicología y psiquiatría, aun entre aquellos que rehusaban aceptar las ideas freudianas. Los términos represión, complejos, instintos, análi-





sis y algunos más se usaban como si se tratase de cosas bien conocidas. La lectura de Freud resultó un ornato indispensable y no sólo entre los psicólogos. La nueva doctrina se extendió de Viena a Alemania y a los países de habla inglesa. Los países latinos no la han recibido tan bien ni ha logrado en ellos el mismo éxito alcanzado en otras partes. Hay, ciertamente, psicoanalistas franceses, italianos y españoles; hay también una publicación psicoanalista en francés: *Journel de Psichanalyse*. Pero el número de publicaciones y adictos al freudismo no tiene comparación con los que el psicoanálisis posee en los países anglosajones y que tenía en Alemania hasta hace poco. Sería interesante investigar la razón de esta diferencia, pero este es un problema que rebasa los límites de nuestra discusión presente.

El tremendo éxito alcanzado por el psicoanálisis produjo, naturalmente, una reacción, pero el punto de ataque cambió. Ya no se criticaba el psicoanálisis por no ser suficientemente científico, sino por ser demasiado científico, esto es, por aplicar las categorías y fórmulas de pensamiento propias de la ciencia a la psicología y otros campos, v. gr., la etnología y la interpretación del arte, donde tales categorías están claramente fuera de lugar. Este cambio de frente de parte de aquellos adversarios del psicoanálisis que lo impugnaban desde el punto de vista de la psicología y del estudio de los fenómenos culturales, tiene un paralelo muy curioso en la actitud tomada en Rusia por la psicología oficial y la ciencia de la educación. Inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, al establecerse el régimen bolchevique, el psicoanálisis gozó de muchísima aceptación en ese país. Ya se había introducido antes, pero ahora, si no llegó a constituir de hecho la base oficial de la educación, sí se le tenía en mucha consideración. Pero últimamente se le ha condenado por ser una clase de psicología "burguesa" y se le ha suprimido prácticamente. Aquí podemos observar este cambio de frente que estamos estudiando.

Visto desde fuera, el psicoanálisis debería muy bien gozar de la aceptación de los seguidores de Marx y Lenin, porque hay mucha semejanza entre el psicoanálisis y la concepción marxista. Esta última concibe la civilización, el arte, la ciencia y todo lo que se podría llamar los grandes adelantos de la cultura como "superestructuras" condicionadas y erigidas por las fuerzas económicas, que son las únicas que representan la realidad en cualquier evolución social e histórica. En el psicoanálisis observamos

esta misma relación entre las fuerzas instintivas y las "superestructuras" del ego y del superego. Los instintos son la realidad verdadera y cualquier otro fenómeno ha sido condicionado y formado por ellos. Pero sea de esto lo que fuere, el hecho es que el Bolcheviismo oficial ha anatematizado el psicoanálisis. Al menos así lo dicen los reportazgos.

Todo esto es muy digno de notarse. Parece ser que el psicoanálisis presenta flancos de ataque por dos lados opuestos. El reconocimiento que recibió al principio de parte de los bolcheviques equivalía, naturalmente, a su condenación de parte de la filosofía no marxista, y viceversa, la reprobación de aquéllos parece que debería corresponder a una aprobación de las ideologías "burguesas". Estos hechos podrían explicarse si admitimos que en el psicoanálisis se encuentran dos corrientes de ideas que son verdaderamente incompatibles entre sí y que hacen posible la crítica desde dos lados opuestos.

La reacción de los psicoanalistas al hecho que acabamos de mencionar es, naturalmente, diferente y muestra que son incapaces de entenderlo. Su subjetivismo extremado y su correspondiente ceguera respecto de hechos objetivos les dicta la interpretación que dan a este hecho. En lugar de preguntarse las razones objetivas del mismo declaran simplemente que no existen tales razones, sino que la actitud crítica respecto del psicoanálisis está determinada siempre y exclusivamente por la "resistencia" de que son víctimas sus adversarios. Los críticos del psicoanálisis son víctimas de su inconsciente, que les impide ver la verdad. No critican el psicoanálisis porque tengan razones objetivas ningunas, sino porque factores inconscientes y represados en su personalidad les urgen a oponer resistencia. Los psicoanalistas declaran que el cambio del punto de ataque proviene precisamente de estas actitudes subjetivas. Los adversarios, después de ver el éxito alcanzado por el psicoanálisis, a pesar de haberlo declarado fuera de la ciencia, tienen ahora que tomar una actitud distinta y combatirlo bajo el pretexto de que es demasiado científico.

Los psicoanalistas están tan ciegos por su actitud subjetivista que nunca se han preguntado si podría haber alguna razón objetiva para este cambio de ataque de parte de sus enemigos. No notan el hecho obvio de que la mentalidad general ha sufrido cambios profundos desde los años en que Freud era criticado por razón de sus métodos no científicos. Los psicoanalistas proceden como si estuviésemos aún en el año 1900; tal vez ellos están, el





mundo, no. Parece que no han caído en la cuenta del cambio general en la vida intelectual y cultural que se fue introduciendo aun antes de la Primera Guerra Mundial y que ha avanzado rápidamente desde entonces.

La verdadera razón del fenómeno que discutimos se encuentra en el carácter de componenda que tiene el psicoanálisis. Por ser esta doctrina una componenda y no un todo uniforme ni una verdadera síntesis, presenta al observador varios puntos de ataque. Cuál lado vea el observador depende del punto en que se coloque él mismo. El cientificismo de fines del siglo pasado y principios del presente era sumamente sensible a las diferencias entre las ideas psicoanalíticas y las aceptadas entonces como fundamentales a la ciencia. En cambio, los tiempos modernos se fijan más en lo esencial de la psicología y consiguientemente han percibido mejor que las ideas de Freud están encadenadas por un cientificismo exagerado. La razón del cambio de ataque no está en la "resistencia" de los críticos sino en el desarrollo de la mentalidad general.

Un estudio profundo del psicoanálisis revela que esta doctrina contiene factores divergentes. Nació del deseo y la necesidad de entender las enfermedades mentales con un verdadero esfuerzo psicológico de llegar a abarcar en su totalidad concreta la vida y personalidad del hombre, pero se desvió de esta dirección original porque sus fundadores no pudieron desligarse del modo de pensar de su tiempo. Naturalmente que nadie va a acusar por esto a los fundadores del psicoanálisis. Cuando se afianzó el nuevo espíritu de la época y resultó claro que los métodos de la ciencia no se adaptaban a las necesidades de la psicología o la ciencia del carácter, Freud era ya, probablemente, demasiado viejo para cambiar personalmente. Sus seguidores más jóvenes, sin embargo, debieron haber abierto los ojos a la realidad.

El psicoanálisis debe a su carácter de componenda el éxito tan notable que ha alcanzado. Una vez pasado el primer asombro o repugnancia que habían causado sus novedosas aserciones, se hizo más aceptable apelando al espíritu científico, ya que contenía ese espíritu en buena parte. Al mismo tiempo, parecía tomar en cuenta el nuevo desenvolvimiento de la cultura que aun los científicos no podían menos de notar.

El espíritu humano no gusta de novedades absolutas. Lo que es completamente nuevo tiene una nota inquietante, y el hombre

prefiere no ser perturbado. Por eso se ve con frecuencia en la historia que las componendas han tenido éxito. Este es el gran instrumento de que se han valido políticos, reformadores sociales y los hombres que han propuesto ideas nuevas. Si estos hombres se mostraran intransigentes fracasarían. A las masas en general no les gusta salir del carril a que están acostumbradas. Por lo menos necesitan tener un punto de contacto por el que pueden conectar una idea nueva con sus viejos hábitos. De ahí que reciban de buen grado una transacción. Será una excepción si una idea o una doctrina que implique un total rompimiento con la tradicción pueda tener éxito sin recurrir al medio de las componendas o transacciones.

El psicoanálisis estaban admirablemente adaptado a un período de transición: retenía bastante del antiguo espíritu por una parte, y por la otra, parecía suficientemente moderno. No era necesario abandonar las formas de pensar entonces usuales para reemplazarlas por la nueva doctrina. En cambio, uno podía parecer completamente moderno al aceptar las nuevas doctrinas. Repetimos: no acusamos con esto a Freud o a sus primeros discípulos. Lo que nos admira es que tantas gentes aun hoy abracen estas ideas contradictorias. Naturalmente, se pueden apuntar algunas razones de este modo de proceder.

En primer lugar, el espíritu del cientificismo no está del todo muerto. Aún hay muchos que creen en la ciencia como los fieles creen en Dios, aun cuando no pueden ignorar el hecho de que la ciencia ha fracasado en muchos puntos y que ha sido particularmente incapaz de resolver los problemas de la mente; pero el psicoanálisis se presenta como "la ciencia de la mente".

En segundo lugar, el psicoanálisis pretende haber explicado la misma naturaleza del hombre y haber resuelto muchos enigmas que eran insolubles por otras psicologías. Ahora más que nunca, en muchos siglos pasados el hombre resulta un problema para consigo mismo. No ha habido, tal vez, ninguna época en que el hombre muestre tanta ansiedad por saber la verdad acerca de sí mismo como la nuestra. Ahora bien, el psicoanálisis declara que él sabe la respuesta y la verdad acerca de este problema.

En tercer lugar, hay en el psicoanálisis un factor que lo hace aceptable a muchos, si bien, a decir verdad, esto se debe más a una falsa interpretación de esta teoría que a la comprensión de sus verdaderos alcances. Se cree que el psicoanálisis procura científicamente una legitimación de las pasiones, de los deseos





sensuales y todas las tendencias ilícitas de la naturaleza humana. Resulta más fácil entregarse a la sensualidad si uno puede escudarse con el peligro de reprimir los propios instintos.

En cuarto lugar, el psicoanálisis satisface la tendencia hacia el irracionalismo, que está tan extendida hoy. La doctrina de Freud es en verdad muy racional y hasta demasiado; pero lo que se racionaliza en su sistema es algo irracional: los instintos, las tendencias oscuras de la naturaleza humana, que brotan del inconsciente, del id a donde no alcanza a penetrar la luz de la razón consciente, y aun del fondo de los tiempos prehistóricos, a donde hay que referir algunas influencias todavía activas en lo profundo de la mente moderna.

En quinto lugar, el psicoanálisis habla un lenguaje esotérico. Los secuaces usan de ciertos términos que los no iniciados no entienden; pero entre sí se reconocen por poseer secretos escondidos a todos los demás del mundo. Claro que escriben y hacen circular sus publicaciones; propagan sus ideas y discuten con los demás. Pero todo esto tiene poca importancia. Lo importante es que para entender el psicoanálisis a fondo uno debe ser analizado. El análisis es para ellos como el rito de iniciación. Sólo aquellos que han pasado por el rito del análisis pueden conocer lo que es realmente el psicoanálisis desde dentro. Ellos son los únicos *pneumatikoi*, para usar una semejanza tomada de la ideología gnóstica. Sólo en ellos reside el pneuma de la verdad; los demás son extraños.

Conviene recordar que antes hemos llamado al psicoanálisis una herejía. Los seguidores de esta escuela se comportan, hasta cierto punto, como los adictos a una secta más o menos secreta. Una secta debe mantener un secreto mientras teme la oposición de una mentalidad pública oficial, ya sea porque los defensores de la tradición y de las costumbres contrarias pudieran usar de violenciá o porque los msmos sectarios temen o creen que ellos mismos podrían cometer una ofensa contra la verdad. Naturalmente que la conducta exterior y el requisito de iniciación no son pruebas suficientes para atribuirle el carácter de herejía. Por eso nuestra afirmación necesita una mayor elucidación.

Primeramente definamos lo que se entiende por una herejía. Creo que podemos hacer esto bien adoptando la definición dada por Hilaire Belloc: "Una herejía es la dislocación de un sistema completo y autónomo por la introducción de una nueva negación de una parte esencial del mismo". Llamamos "un sistema com-

pleto y autónomo" cualquier sistema de afirmaciones, ya se trate de la física, de las matemáticas, de filosofía o cualquier otro, cuyas partes sean coherentes y se sostengan mutuamente. Es esencial a una herejía el dejar intacta una gran parte de la estructura que ataca. Por este medio puede apelar a los creyentes y continuar influyendo en sus vidas si bien apartándolos de su carácter original. Por eso se dice de las herejías que "sobreviven por las verdades que retienen". (*)

Bajo esta definición el nombre de herejía no se limita a actitudes religiosas en relación con la fe o la Iglesia. Hay también herejías filosóficas y aun matemáticas, así como las hay en medicina y también en el psicoanálisis. De ahí la actitud de los "ortodoxos" frente a los disidentes del psicoanálisis. El psicoanálisis "ortodoxo" anatematiza a cualquiera que después de haber sido de los iniciados, se atreve a sostener ideas distintas de las reconocidas por la escuela. Así le aconteció a Jung y a Stekel, para no mencionar más que dos nombres. Una herejía sólo puede darse declarándose a sí misma como la verdad y acusando de errónea a aquella de la que se aparta. La historia de las herejías religiosas contiene muchos ejemplos notables del hecho de que los herejes se portaron respecto a los que diferían de ellos como el grupo del que se apartaron había obrado respecto de ellos mismos.

Todos los sistemas que pretenden juntar dos grupos de ideas antagónicas e incompatibles viene a resultar una herejía en relación con las dos ideologías originales —eventualmente hay más de dos—. De esta manera podríamos llamar al psicoanálisis una herejía tanto en relación con la biología, por una parte, como en relación con la psicología o antropología filosófica por la otra. Pero aunque el carácter de componenda que tiene el psicoanálisis no justifica para llamarlo una herejía; no es esto precisamente lo que tenemos en mientes. Ni hacemos hincapié sobre el hecho a que hemos aludido, a saber, de que los psicoanalistas se han portado de la misma manera que aparece en la historia de las herejías, y que Freud mismo se portó enteramente como un heresiarca. Creemos que hay otras razones todavía más profundas para sostener nuestro modo de pensar.

Se ha notado por muchos autores en tiempos distintos que una idea, aun la más disparatada, debe contener algo de verdad,

(*) *The Gret Heresies*, New York, 1938, pág. 4.





bajo la pena de no poder existir de ninguna manera ni poder esperar ser aceptada. Nunca hemos negado que también en el freudismo hay algunas verdades. En las últimas páginas de este libro mencionaremos lo que creemos que han sido verdaderos adelantos del psicoanálisis. Pero es necesario investigar dónde han tenido su origen las verdades contenidas en el psicoanálisis, aunque desfiguradas y casi incognoscibles.

Para responder a esta pregunta es preciso ir más allá del año 90 del siglo pasado y más lejos del psicoanálisis de lo que hemos hecho hasta ahora. El psicoanálisis no puede ser evaluado debidamente si no es viéndolo en el marco histórico que le dio origen —esto, por lo menos queda claro, según creemos, con la discusión del presente capítulo—, si no se le explica como un fenómeno que expresa y refleja, por decirlo así, algunos rasgos fundamentales de la mentalidad general y de la cultura general. Hace ya muchos años se hizo un estudio parecido pero inadecuado por el psiquíatra alemán A. Hoche en una discusión que tuvo con E. Bleuler.(*) Pero desde entonces muchas aristas se han perfilado más y los cambios que se han ido efectuando en los últimos veinte años permiten ver las cosas más fácilmente, como son en realidad.

Una herejía, según Belloc, consiste en tomar de un sistema alguna parte y reemplazarla luego por alguna otra cosa o dejar simplemente su lugar vacío. Por tanto, es necesario aclarar cuál fue el sistema del cual tomó el psicoanálisis no una sino varias partes. Naturalmente que Freud no procedió en esta forma. Él no tenía intención de ser un heresiarca; probablemente tampoco sabía que sus ideas eran una aceptación parcial y una negación parcial de algún sistema concreto. Pero una evaluación histórica no considera lo que pretendía un hombre o aquello de que caía en la cuenta, sino los resultados concretos de su actividad. Ni aun cuando Freud expresara su intención en un programa, si posteriormente obraba de distinta manera, su intención no val-

(*) En la Junta de la Sociedad Alemana de Psiquíatras, que se tuvo en Breslau en 1912, Hoche subrayó la idea de que el psicoanálisis es un fenómeno cultural. «Entiendo perfectamente —dijo entonces, respondiendo a su adversario— que el doctor Bleuler resiente el que se le evalúe desde el punto de vista de la cultura». Sin embargo, el análisis de Hoche no fue suficientemente profundo. Creía que el psicoanálisis estaba en relación con lo que se solía llamar entonces una moral laxa y la degeneración del verdadero espíritu científico. Naturalmente esto era tocar sólo la superficie del problema.

dría mucho ante el juicio histórico sobre hechos culturales. El que un hombre tenga una intención determinada y después sea forzado o arrastrado a obrar en forma distinta a sus aseveraciones, es a veces dato curioso de las biografías. Con esto podríamos considerar a un hombre un héroe trágico, lo que no tendría importancia ante la objetividad histórica. Así como al desenmarañar los factores que han formado parte de una estructura no importa saber si tales factores eran o no claramente conocidos al fundador, de la misma manera su intención carece de importancia. Los hechos solos hablan.

Antes hemos hablado de la "intención" que movía a los fundadores del psicoanálisis y del disgusto que sentían con la psicología de entonces y con los medios que empleaba la medicina para al estudio de las neurosis; pero debemos añadir que, probablemente, no tenían conciencia de estos sentimientos e intenciones. De hecho no sabían que estaban oponiendo una idea nueva si bien rudimentaria, a las ideas elementaristas de su tiempo. La "intención" de que hemos hablado no es una intención consciente; no es ciertamente una intención individual sino más bien una tendencia general de la evolución cultural.

Por tanto, si se replicara que no se sabe nada de que Freud tuviera la intención de reemplazar algunas partes de un sistema cualquiera por otras cosas y, así formar un sistema propio, estaríamos dispuestos a admitir la verdad de esta réplica, pero al mismo tiempo le negaría el valor y peso de una objeción.

La idea grande y verdadera que se encierra en el sistema freudiano es la de la unidad de la naturaleza humana. El psicoanálisis se apoya en la idea de que el hombre, su constitución corporal, su historia personal, su carácter y sus dificultades mentales —llámeseles síntomas de una perturbación patológica o simplemente dificultades de la vida cotidiana— son esencialmente partes de un todo, manifestaciones o aspectos del hombre visto como una unidad indisoluble. Contamos entre los verdaderos méritos de Freud el haber comprendido esta verdad aunque vagamente. Aun cuando no se daba perfecta cuenta de esta idea y aun cuando resultó desfigurada y distorsionada al pasar por sus manos, el psicoanálisis la hizo entrar en la conciencia de las décadas subsiguiente; por lo menos contribuyó notablemente a esto, si bien hubo otros factores juntamente con el psicoanálisis.

La idea de la unidad se había perdido debido principalmente a la influencia del elementarismo y el dualismo, tal como había





CULTURAL DE NEUQUÉN

resultado del espíritu de la filosofía cartesiana. No hay necesidad de explicar que el dualismo cartesiano fue mucho más pronunciado y mucho más desastroso en sus consecuencias que la concepción platónica original. La idea del hombre como una unidad y no como un simple agregado, fue desapareciendo gradualmente a partir de Descartes. El monismo que prevaleció en la segunda mitad del siglo XIX fue insuficiente para reestablecer la idea de unidad porque su noción de unidad se basaba en un desconocimiento total de las notas esenciales de la naturaleza humana.

La filosofía de Freud es ciertamente un monismo materialista, y es incompatible con esta filosofía su reconocimiento de la necesidad de salvar la unidad de la naturaleza humana. Por eso, al introducir la filosofía del monismo materialista dentro de un sistema donde encuadra legítimamente la noción de unidad, el psicoanálisis reviste el carácter de una herejía.

Lo que dio vida al psicoanálisis fue, principalmente, su empeño en reavivar y retener la idea de unidad, a pesar de que ni Freud ni ninguno de sus seguidores ha sido capaz de alcanzar lo que implica esta idea. Por esta falta de comprensión, yerran siempre que tratan el problema de la persona humana. Ni siquiera son capaces de ver este problema en su verdadera luz. Son impersonalistas por principio, aun cuando la tendencia fundamental que apadrinó y ha sostenido el psicoanálisis es claramente personalista.

La idea de persona es un producto del Cristianismo. Ninguno de los filósofos de la antigüedad, ni aun Platón o Aristóteles, llegó a concebir la verdadera idea de persona. Sólo después que el Cristianismo hubo mostrado la dignidad y responsabilidad del individuo, pudo descubrirse y comprenderse la idea de persona. Fue el Cristianismo el que abrió los ojos del hombre para que pudiera entenderse a sí mismo, su dignidad, su destino, su responsabilidad, al insistir sobre el libre albedrío del hombre y sus consecuencias en relación con su eterno destino, haciendo a cada individuo responsable de su suerte en la otra vida y al proclamar la infinita superioridad del alma espiritual e inmortal sobre todas las criaturas del mundo sublunar. Fuera de la filosofía cristiana no es posible ni demostrar ni salvaguardar la idea de la persona humana. Si alguna filosofía no cristiana afirma y trata de mostrar la dignidad y posición peculiar de la persona hu-

mana, lo hace reteniendo algo de la filosofía cristiana y en muchos casos algo más.

Esto equivale a decir que lo que es bueno en el psicoanálisis es ya antiguo y lo que se encuentra de nuevo es malo. El mínimo de verdad que contiene el psicoanálisis no se refiere sólo a la dignidad y unidad de la persona humana. También le debe la filosofía cristiana, por los restos que subsisten aun en el psicoanálisis, la atracción que éste ejerce en muchos que sostienen ideas metafísicas de muy distinto matiz.

Uno puede preguntarse de dónde tomó Freud estos fragmentos de filosofía cristiana. No podría uno referirse a la atmósfera intelectual de Viena, pues aunque Austria era un país católico, Viena no estaba del todo compenetrada del espíritu cristiano. Casi podríamos decir que era demasiado "liberal" y aun anticristiana, aunque no de una manera agresiva. Además, los círculos en que podemos suponer se movía Freud no eran ciertamente de tal tipo como para ponerlo en contacto con la filosofía cristiana. Es cierto que por este tiempo Brentano estaba enseñando filosofía y éste tenía un buen conocimiento de la filosofía cristiana habiendo sido un sacerdote católico hasta el Concilio Vaticano; también es cierto que Brentano se movía más o menos en los círculos de Freud, pero no tenemos pista alguna para suponer que Freud o Breuer hayan sido influidos por la filosofía de Brentano. (*) Por otra parte, el círculo afectado por sus enseñanzas cristianas o neo-escolásticas no era muy amplio. Así que debemos buscar en otra parte el origen de los elementos cristianos que se encuentran en el psicoanálisis.

Podemos también suponer que los filósofos católicos no tenían mayor influencia que Brentano. La filosofía católica y el escolasticismo tenían un representante notable en Werner, quien hizo mucho para dar a conocer la filosofía escolástica y particularmente la tomista. Pero podemos también dudar que Freud haya oído siquiera el nombre de Werner. Los médicos se preocupaban muy poco de la filosofía y muchísimo menos de la escolástica.

Sin embargo, en 1879 León XIII había inaugurado el renacimiento del escolasticismo con su encíclica *Aeterni Patris*. El movimiento neo-escolástico que ya se había iniciado, con esto alcanzó pronto un nuevo vigor. Naturalmente, que aun el tiempo de la promulgación de una encíclica depende de la situación general y de la mentalidad reinante. El Papa León XIII no hubiera publicado su famosa encíclica si no hubiera sabido que los tiempos estaban maduros para recibirla. El tiempo realmente había llegado porque el mundo, no sólo los católicos sino todos los intelectuales en general, habían empezado a sentir cada vez mayor descontento con la filosofía que entonces se conocía; el tiempo había llegado, porque el género humano andaba desorientado y los hombres se sentían expuestos, sin esperanza cierta, a un constante relativismo y carecían de un punto firme del cual poderse asir. Se sentían arrastrados por una corriente sin saber por dónde ni hacia dónde eran llevados.

(*) Freud asistió por dos años a las conferencias de Brentano sobre la filosofía de Aristóteles. Breuer era amigo de Brentano y el médico de su familia. Cf. E. Jones: *Life and work of Sigmund Freud* (New York: Basic Books, 1953), vol. I, págs. 37 y 56. — N. del T.





Los problemas a los que ofrece solución la filosofía escolástica, esto es, la filosofía cristiana —en cuanto lo alcanza a descubrir la mente humana— se sentían por todas partes, aun fuera de los círculos católicos, si bien de una manera vaga, oscura e inconsciente. El interés, cada día más grande, que vemos hoy por las cosas del medioevo son una prueba de esta afirmación. Un poco antes de que apareciera la encíclica leonina, un erudito con un caudal enorme de conocimientos, K. von Prantl, había publicado un libro en cuatro volúmenes, llamado *La Historia de la Lógica Occidental*. El autor se había propuesto demostrar, de una vez por todas, con esta estupenda obra, la falta absoluta de importancia de toda la filosofía medioeval. Para él la Escolástica era una repetición tonta de fórmulas sin sentido, y que lo bueno que había allí era una herencia de la antigüedad. Y sin duda que él sabía más sobre esto que cualquier otro, pero también lo entendía menos que cualquier otro. Sólo unos cuantos años después que Prantl creyó haber acabado por completo con la escolástica y con el estudio de la filosofía medioeval, empezaron a aparecer en tan gran número los libros y artículos que trataban de estos estudios medioevales, que resultaba prácticamente imposible leerlos todos. Y cabe repetir que no fue sólo el mundo católico intelectual el que contribuyó a estos estudios.

Hemos referido estos hechos a fin de hacer más claro el pensamiento de que en los tiempos que estamos considerando existía una tendencia sorda, muda e inconsciente para volver a una filosofía más sana. No era precisamente el estudio de las obras de este o aquel filósofo, o de tal o cual sistema lo que estaba espoleando al hombre hacia una nueva concepción, ni era un conocimien-

to claro de lo que estaba mal en aquella época; era simplemente un deseo general de la época.

En sus últimos años, Freud escribió un pequeño tratado sobre *La Inquietud de la Cultura*. En esta obra analiza los fenómenos que había observado a su alrededor, naturalmente según los principios de su teoría, cometiendo los mismos errores sobre los que ya hemos llamado la atención al examinar el "psicoanálisis etnológico". Sin embargo, puede conjeturarse que Freud se había percatado siempre de esta inquietud, porque ésta ya existía mucho antes de la guerra de 1914 y antes de que la crisis de la postguerra conmoviera a toda Europa. Se podría decir que de hecho, esta inquietud ha existido por siglos, y un espíritu penetrante, capaz de observación y con un sentido muy fino de los problemas, como sin duda alguna era Freud, no podía menos de haber sentido la impresión de esta situación general. En sus primeros años podía, tal vez, no haberse dado cuenta de esta situación, engañado como muchos andaban por la aparente seguridad de los tiempos. Pudo también haber creído con una fe inquebrantable en el futuro de la ciencia y en su capacidad de salvar al linaje humano. Pero, de cualquier modo, percibía como muchos otros que el género humano necesitaba redención.

Que Freud esperase la redención por la ciencia es parte de su actividad herética. Y la llamamos herética precisamente porque Freud era un exponente involuntario, si se quiere, de la inquietud general y de la necesidad general de seguridad; no tanto seguridad económica, aun cuando ya se había hecho necesaria entonces; ni seguridad política, que para muchos estaba entonces asegurada, sino más bien seguridad intelectual y mental frente a un mundo que corría el peligro de ahogarse en un mar de relativismo. Y al mismo tiempo se hizo Freud un exponente de un deseo muy intenso, aunque esto no lo expresó entonces con claridad, a saber, el deseo de entender verdaderamente la naturalza humana. Ningún hombre de los tiempos modernos por más que quiera renunciar completamente al Cristianismo, puede pensar o sentir o estudiar sin tener en cuenta las grandes verdades traídas al mundo por el Cristianismo. Freud no era una excepción en este aspecto.

En el problema de la persona humana es donde el psicoanálisis depende más de los principios de la sana filosofía y donde muestra más estos principios, porque es un problema en que no se puede pensar sin enfrentarse luego con todas las preguntas





que se refieren al último destino del hombre, su verdadera naturaleza, su origen y su lugar en el mundo de la realidad; en fin, sin sentir que tras todas estas preguntas aparece necesariamente Dios.

La intensa preocupación que manifiesta el psicoanálisis por las cosas religiosas y la manera tan misteriorsamente amargada con que hablan de la religión, es una señal de que los psicoanalistas se dan cuenta —naturalmente en su inconsciente— de que estos candentes problemas les afectan también a ellos muy de cerca. En el último libro de Freud, *Moisés y el Monoteísmo*, hay un pasaje que el autor confiesa que envidia a los que tiene fe pero que él se siente incapaz de seguirlos.

# CONCLUSIÓN

Apenas será necesario repetir las principales objeciones que hemos presentado contra el psicoanálisis en nombre de la sana razón, de la verdad filosófica y de los hechos psicológicos y etnológicos. Y no es precisamente porque el psicoanálisis contradiga abiertamente la filosofía que creemos verdadera; este argumento no haría mella en uno que es fiel seguidor de otra filosofía o que cree sinceramente que no sigue ninguna. Para convencer a un hombre que sostiene una filosofía diferente sería necesario demostrarle que los principios fundamntales de su filosofía son erróneos, y esto sería sumamente difícil ya que las actitudes filosóficas se mezclan frecuentemente,y aun con demasiada frecuencia, con sentimientos emocionales; y, además, muchas gentes no se dan cuenta de los fundamentos de sus ideas filosóficas. Para persuadir a un hombre que desprecia la filosofía y se vanagloría de no tener ninguna, sería preciso hacerle ver que la misma negación de toda filosofía obedece a una posición filosófica determinada, mucho peor que cualquier especulación "fantástica", porque ignora aun su propia naturaleza. Esto es difícil también porque el odio a la filosofía es un obstáculo que nadie puede gloriarse de poder destruir. El apelar a la sana razón o al sentido común no causa impresión alguna en los fieles observantes de la ciencia y de los métodos científicos —ya se trate de la verdadera ciencia o de su caricatura enmascarada con los atavíos de la ciencia— para cubrir con los términos omponentes de la ciencia nociones que no son científicas. El sentido común perdió todo su crédito cuando desaparecieron los verdaderos sabios hace ya tiempo.

Aun antes que Kant hablara tan despectivamente del "sentido común", en el conocido pasaje de sus *Prolegomena,* la simple razón había caído en descrédito; se sostenía que la realidad era

lo que mostraba la física, y no lo que el hombre creía guiado por sus sentidos. Por eso la apelación a la filosofía o a la razón no es capaz de conmover ni sacudir ninguna de las convicciones de los psicoanalistas. Lo único que respetan estos admiradores de la ciencia y menospreciadores de la razón y de la filosofía son los hechos y la consistencia que tenga un sistema. Todos ellos creen que una afirmación es verdadera cuando cuadra con todos los hechos conocidos, y que un sistema merece ser llamado verdadero cuando es consistente y no conduce a contradicción alguna en sus últimas consecuencias.

Aunque de nuestra parte estamos preparados a dar más crédito a los principios filosóficos, y confiar más en la razón de lo que suelen hacer hoy día los espíritus científicos, sin embargo, no vamos a hacer mucho hincapié ni sobre la filosofía ni sobre la razón. Si hemos mostrado la incompatibilidad que existe entre el psicoanálisis y los principios de la sana razón, es sólo para prevenir a aquellos que aún creen en la posibilidad de una síntesis filosófica. Como lo hemos señalado ya antes, hay quienes pretenden desligar el método psicoanalítico de investigación y tratamientos del fondo filosófico del sistema freudiano. Nosotros nos hemos esforzado en demostrar, por el contrario, que tal lazo entre el método y la filosofía freudiana es necesario e irrompible; que desde el momento en que se abandona la filosofía en que descansa el psicoanálisis, toda la teoría psicoanalítica resulta imposible y contradictoria. Los psicoanalistas que no conceden que tal separación sea posible, están en lo justo y muestran poseer un conocimiento más profundo de sus ideas y de sus posiciones fundamentales que aquellos críticos que, rechazando la filosofía freudiana, se inclinan reverentes ante su método.

Creemos haber demostrado con argumentos decisivos que la filosofía católica y el psicoanálisis se excluyen mutuamente. Es cierto que los admiradores de Freud y los defensores de la "ciencia moderna" van a señalar esta demostración como una prueba más de la falta de modernidad de la filosofía escolástica. No podemos esperar que piensen de distinta manera aunque sí creemos que están equivocados. Sin embargo, estas páginas no tienen por fin señalar los errores básicos de una concepción ultramoderna de la ciencia y de la filosofía. Además, la escolástica se ha acostumbrado ya después de varios siglos a ver que se la considere anticuada y antimoderna; precisamente ahí está una de





las fuentes de su notable vitalidad. De cualquier manera, la incompatibilidad entre el psicoanálisis y la filosofía escolástica no impresionará en modo alguno a quienes ni tienen el conocimiento suficiente de la filosofía escolástica ni la capacidad o inclinación de adquirir los conocimientos más indispensables acerca de la misma.

Pero, como lo hemos tratado de probar en nuestro trabajo, hay hechos que el psicoanálisis simplemente desconoce por no sentirse capaz de explicar y que con todo deben tomarse en todo su valor. Asimismo, existen en el sistema freudiano contradicciones y falacias lógicas que un espíritu objetivo no puede desconocer como si careciesen de importancia. Mientras el psicoanálisis no dé una respuesta clara y satisfactoria al reto que le presentan esos hechos, y mientras no pueda justificarse de la acusación de inconsistencia lógica, su pretensión de ser reconocido como una verdadera ciencia, y menos aun de LA CIENCIA del hombre, carecerá de fundamento y no pasará de ser una simple pretensión.

Por regla general, los psicoanalistas se niegan a considerar cualquier crítica que se haga de sus ideas. Era una costumbre de Freud no hacer caso de las críticas y esta costumbre se ha esguido fielmente por sus discípulos. El padre del psicoanálisis sólo rara vez se refería incidentalmente a las críticas que se le hacían; sus discípulos tienen ordinariamente una sola respuesta a cualquier crítica: "lo que dice el crítico es contrario a lo que dice Freud". Recuerdo que hace muchos años uno de los más prominentes discípulos de Freud, preguntado sobre la verdad de algunas aseveraciones del maestro, no me dio más respuesta que remitirme a las obras de Freud.

Los psicoanalistas tienen otra arma defensiva de que hacen uso muy constantemente, como ya hemos visto. Según ellos, los críticos que no aceptan sus ideas no se mueven por razones objetivas ni por argumentos racionales, sino sólo por fuerzas irracionales que operan en su espíritu. En la dicusión a que nos hemos referido en el párrafo anterior, otro prominente representante del psicoanálisis nos dijo que la idea freudiana de "resistencia" se debía a la resistencia misma y que, por tanto, era una prueba perentoria de la realidad de este hecho. Siempre se repite lo mismo: si uno no ha sido analizado y no ha removido por medio del análisis su resistencia interior contra alguna de las verdades generales del sistema —resistencia que es causada siempre por factores "inconscientes"— uno es incapaz de evaluar el psicoaná-

lisis. Por esa razón, la Asociación Psicoanalítica rehusa reconocer como asociado a quien no ha pasado por el tratamiento psicoanalítico completo.

Tal exigencia es única y singular en la historia de la ciencia. Concedemos, naturalmente, que un físico no tome en serio las críticas de una persona que ignore los principios de la física. El decir simplemente que esto o aquello "no puede ser verdad" carece de peso en la ciencia si la objeción no se basa en un conocimiento profundo de los principios y de los métodos de la ciencia. Pero no hay principios ni métodos que permitan o legitimen el desconocimiento de los hechos y las faltas contra las reglas fundamentales de la lógica.

Convenimos con los psicoanalistas en que muchas de las objeciones que se levantaron contra sus teorías, especialmente en los primeros años cuando el psicoanálisis empezaba a ser conocido más ampliamente, se basaban en prejuicios o se proponían con argumentos que carecían de objetividad. El resentimiento moral, el choque que se experimenta por ciertas afirmaciones o cosas parecidas, no son argumentos válidos en una discusión de ideas científicas. El psicoanálisis es ciertamente contrario a la moral, como nos hemos esforzado en demostrar, pero no lo es por hacer hincapié en lo sexual o por sacar tales o cuales consecuencias, sino simplemente por sus principios básicos y por la filosofía en que se basa y de la que no puede separarse. Los primeros críticos del psicoanálisis sospecharon tal vez esto pero les faltó penetrar suficientemente en el fondo ideológico de manera de compenetrarse bien de esto. Sírvales de excusa que en las primeras publicaciones psicoanalistas estas ideas fundamentales no aparecían tan claramente como resultan ahora. Hoy podemos descubrir estos principios básicos en los primeros escritos de Freud y de su escuela, porque miramos hacia atrás después de reconocerlos bien por el estudio de los libros y artículos posteriores.

Sin embargo, supongamos por un instante que es cierta la idea de que la "resistencia" es la única causa por la que tantos rechazan las enseñanzas de Freud. Aun cuando éste fuera realmente el caso, la respuesta de los psicoanalistas sería todavía inadecuada. Creemos que la posición que asume la escuela freudiana es otra prueba palpable de su tendencia a hacer caso omiso de la objetividad y buscar siempre razones y causas exclusivamente en la subjetividad de la mente individual. Pero aun suponiendo correcta o justificable la posición de los psicoanalistas, ¿qué de-





berían ellos hacer en este supuesto? ¿Sería realmente suficiente para desechar cualquier crítica de sus opiniones referirlas simplemente a factores subjetivos o individuales? No lo creemos así.

El psicoanálisis se gloría de ser una explicación profunda y comprensiva de los hechos mentales. Ahora bien, la imposibilidad de aceptar la teoría psicoanalítica es uno de esos hechos, y, por tanto, debe ser explicada. Los psicoanalistas pretenden explicar este hecho refiriéndolo a los efectos de la resistencia. Pero esta explicación es verbal solamente porque no toma en consideración las razones particulares que se aducen contra las afirmaciones psicoanalíticas. El referirlo todo a la resistencia podría, tal vez, ser una explicación suficiente si se tratara sólo de aquellos casos en que el crítico declara simplemente que el psicoanálisis es inaceptable y falso sin apoyar su juicio sobre ninguna razón. La sola resistencia podría tener muchas formas de expresarse. Pero, ¿por qué debería tomar precisamente esta forma al oponerse al psicoanálisis? ¿Cómo podría la resistencia crear las objeciones basadas en hechos de la psicología y de la etnología o en las falacias lógicas que se contienen en el sistema freudiano?

Ya hemos hecho notar que el psicoanálisis muestra un descuido sorprendente del contenido material de los estados mentales y de sus peculiaridades fenomenológicas. La teoría se interesa solamente por la genética. La única pregunta que se formula y que desea contestar es dónde tuvo su origen algún hecho mental; la naturaleza particular de ese mismo estado mental no le importa nada. Es digno de notarse que aunque los psicoanalistas han coleccionado sobre este particular probablemente mayor cantidad de material que cualquier otro psicólogo, sin embargo, no han aportado nada esencial a la psicología descriptiva, por ejemplo, de los sueños.

Este descuido hace de los psicoanalistas una fácil presa de generalizaciones precipitadas. Tan pronto como se forman la idea de que una actitud particular está condicionada por alguno de los factores que ellos suelen recalcar, inmediatamente dictaminan que estas condiciones se realizan en todos los casos que han observado. No creen posible, por ejemplo, que la deplorable resistencia que muestran sus adversarios pudiera tener varias razones, mucho menos que estas razones puedan ser objetivas, provenientes no de una mera actitud subjetiva o complejo, sino más bien de la estructura objetiva de su misma teoría y de su incompatibilidad con los hechos. Por eso no se toman siquiera la molestia de

mirar los argumentos que se les han presentado. Tales argumentos van contra el psicoanálisis, así parecen raciocinar; *ergo* contra la aparición consciente de material reprimido; *ergo* se deben a la resistencia, y por consiguiente, no vale la pena considerarlos. Naturalmente que esta no es la manera correcta de raciocinar. La única reacción justificable sería el considerar objetiva y cuidadosamente todos los argumentos de sus adversarios.

La manera como responden los psicoanalistas a las objeciones que se les presentan debe abandonarse. Mientras ellos persistan en responder simplemente repitiendo que ellos tienen razón y afianzándose en sus propias ideas, su defensa no vale nada, porque no se hacen cargo verdaderamente de las cosas de que se les acusa. No se eliminan las falacias lógicas volviendo a incurrir en ellas dos o más veces. Tampoco han respondido nunca los psicoanalistas en forma satisfactoria al cargo de descuidar hechos esenciales de etnología o de apoyarse en razones fútiles. Repetir que estas cosas tienen que ser verdad precisamente porque cuadran con las ideas de Freud, no es dar respuesta alguna aceptable.

Algunos autores han tratado de probar que las afirmaciones del psicoanálisis podrían ser confirmadas por investigaciones psicológicas experimentales. Se han referido, por ejemplo, a fenómenos como la inhibición retroactiva como un hecho que está de acuerdo con la concepción freudiana de la represión. Esta y otras afirmaciones similares se basan, sin embargo, en simples analogías más que en una verdadera identidad. S. Rosenzweig pronostica que la oposición al psicoanálisis se desvanecerá gracias a las investigaciones experimentales. (*) Hasta ahora, sin embargo, muy poco se ha logrado en este sentido que haga su aserción probable. Su tesis es más bien un programa de trabajo que una conclusión de resultados obtenidos. Hay, con todo, un experimento que debería hacerse y que posiblemente destruiría, según creemos, algunas de las posiciones psicoanalíticas, porque se tendría que hacer siguiendo el mismo método de Freud. Este experimento decisivo no se ha hecho por ningún psicoanalista, al menos que nosotros sepamos.

Se ha objetado algunas veces contra la interpretación de los sueños, que un paciente o cualquier otra persona analizada podría contar al analista un sueño que no soñó sino que inventó. Se suponía que el resultado del análisis sería naturalmente falso. A esto han respondido los psicoanalistas, y en esto tiene toda la razón, que el hecho de que un sueño sea inventado no importa puesto que nadie es capaz de inventar algo que no sea propio de él mismo o que no sea una expresión de su propia mentalidad. Pero uno podría sugerir este otro experimento: que se tome un sueño de un libro, por ejemplo, uno de los sueños proféticos que guarda la istoria, o alguno que se refiera en alguna biografía o aun uno del mismo experimentador. Estos sueños no pueden contener material alguno que pertenezca a la persona analizada. Pero como los psicoanalistas podrían tal vez apoyarse en los conocimientos comunes del género humano, o en los símbolos étnicos o en la persistencia de las influencias prehistóricas, sería mejor trazar otro experimento. Muéstrase un retrato a la persona que se va a analizar; que lo vea por un largo espacio de tiempo, suficiente para formarse una imagen completa del mismo. Ahora que describa este retrato mientras lo tiene delante de sus ojos. De esta manera se podría excluir aun la influencia selectiva de sus actitudes personales, y ahora que se proceda como si esta descripción fuera un sueño de la persona referida. Úsese el método de la libre asociación empezando por los distintos elementos que el sujeto ha dado en su descripción.

Hace algunos años hicimos algunos experimentos de esta clase. El análisis de este "sueño" saca a flote casi el mismo material inconsciente que aflora en el análisis de un sueño verdadero. El experimento no pretende, de ninguna manera, echar por tierra la materia inconsciente. Lo que sí refuta claramente es la idea de la relación causal entre el hecho o elemento mental de que parte el análisis y el material que de esta manera aflora. Este experimento destruye también la idea del simbolismo. Nada de la vida personal de la persona analizada podría condicionar en manera alguna el hecho de haber visto tal retrato ni haber descrito las cosas que se le mostraron en el mismo. Esto resulta de mayor impresión si se usa un grabado que no tiene nada que ver con las situaciones ordinarias de la vida, por ejemplo, una ilustración más o menos esquemática de un aparato para experimentos sobre metabolismo.

Les toca a los psicoanalistas hacer tales experimentos y discutir sus resultados en relación con la psicología freudiana, lo mismo que el responder a las distintas objeciones que les han pre-

(*) «The experimental study of psychoanalysis», *Character and Personality*, 1936, VI, 61.

sentado muchos autores. De nuestra parte nos limitaremos a repetir que la respuesta no puede darse en términos de los supuestos resultados de las investigaciones psicoanalíticas, porque es precisamente de la exactitud de dicho método de lo que se duda. Y como lo hemos tratado de demostrar, el éxito práctico tampoco puede considerarse como una prueba de las afirmaciones teóricas del psicoanálisis.

Los psicoanalistas deben dar una repuesta clara a la objeción de que su psicología se apoya en una base materialista. Si quieren que su psicología sea lo que ellos creen y afirman que es, entonces sus proposiciones deben desentenderse de cualquier filosofía. Personalmente nosotros estamos convencidos de que no puede darse una psicología independiente de la filosofía que consciente o inconscientemente ha adoptado el psicólogo, y por tanto, creemos que la psicología no puede ser una ciencia calcada en el ideal de la física ni aun de la biología. Pero ya que los psicoanalistas creen que una psicología tal es posible, que prueben que la suya es verdaderamente independiente de una metafísica materialista y de una moral hedonista y que no es necesariamente subjetivista ni incapaz de incorporar en su sistema la idea de persona.

Para resolver todas estas dificultades los psicoanalistas tendrían que volverse filósofos. Estamos seguros de que si adquirieran siquiera algunos conocimientos de filosofía y pudieran ver la clase de lógica que usan, discernirían mejor la verdad acerca de su psicología; pero tememos que ninguno de ellos intentará siquiera adquirir los conocimientos más indispensables de filosofía. Creemos que no lo intentarán, primero porque creen seguramente que poseen toda la verdad acerca de la naturaleza humana; en segunda lugar, porque desprecian la filosofía sin conocerla poco ni mucho, y, en tercer lugar, porque creen que ya saben lo suficiente acerca de esta materia tan despreciable. Ha sido una desgracia frecuente para la filosofía que muchos se creen suficientemente capacitados para pasar juicio sobre puntos metafísicos u otras cuestiones filosóficas sin tomarse la molestia de adquirir primero conocimientos adecuados de estas cosas ni preocuparse de saber nada acerca de la forma de tratar estos problemas. Es siempre mucho más fácil negar la existencia de un problema que intentar resolverlo. No sin razón hay una amistad íntima entre el psicoanálisis y el positivismo, porque no hay "filosofía" tan llena de negaciones como el positivismo.





Repasemos de nuevo brevemente las críticas que hemos hecho, tanto de las aseveraciones del psicoanálisis acerca de algunos hechos, como de sus presuposiciones teóricas.

El psicoanálisis es una concepción profundamente materialista, y se sostiene o cae con el materialismo. Quien no puede aceptar la filosofía del materialismo no puede menos de rechazar el psicoanálisis. Precisamente por razón del materialismo, la filosofía de Freud y de su escuela es un simple hedonismo en cuanto se refiere a la ética. Asimismo está viciada de un subjetivismo exagerado que de tal manera nubla los ojos de los psicoanalistas que no ven hechos y verdades obvios y objetivos. Por razón de este subjetivismo, es impersonalista e ignora la esencia de la persona humana. En definitiva, su filosofía se apoya en ideas que no pueden menos de rechazar, no sólo los católicos, sino todos los que creen en principios superiores que existen más allá de la materia y la dominan.

Como teoría, el psicoanálisis se basa en muchas y serias falacias lógicas. En más de una ocasión se ha hecho culpable de *petitio principii*. También comete esta falta en relación con los hechos, especialmente cuando aplica sus ideas al campo de la etnología y al estudio de la religión. Las pretendidas pruebas a que remiten los psicoanalistas a todos sus críticos, no son verdaderamente pruebas porque se fundan todas en falacias lógicas que invalidan tanto la teoría como el método.

El método psicoanalítico está tan íntimamente ligado a su teoría y a su filosofía que nadie que rechace éstos puede adoptar aquél, a no ser que entienda por método psicoanalítico solamente el uso de las asociaciones libres. Pero si el método ha de llevar el nombre de Freud, debe ser algo más que la producción de libres asociaciones; debe incluir necesariamente algunas interpretaciones freudianas que carecerían de sentido fuera de una concepción puramente naturalista de la naturaleza humana.

Las proposiciones "axiomáticas" en que se basa la teoría psicoanalítica compenetrándola completamente, llevan implícitas algunas nociones que o son contradictorias en sí mismas o han sido refutadas por los hechos.

El psicoanálisis desconoce las investigaciones de la psicología experimental y empírica, ya que no toma en cuenta hechos obvios de la psicología introspectiva. Por esto se empeña en identificar todas las clases de placer con el que surge de la gratifi-

cación de los instintos y llega así a conclusiones falsas respecto de los objetivos de las tendencias, conatos y voliciones.

Sus ideas del desarrollo mental de los niños se caracterizan igualmente por un total menosprecio de los hechos obtenidos por la observación inmediata.

Tampoco carece de serias dificultades la aseveración del psicoanálisis de que todos los fenómenos mentales provienen, en último término, de los instintos y de sus representaciones. Lo único que nos podrá explicar el psicoanálisis en la mejor de las suposiciones es que en un momento dado de la vida de una persona puede originarse un estado mental particular y por qué; pero nunca nos podrá dar una explicación satisfactoria de la misma existencia de esos estados mentales ni de sus cualidades peculiares.

Las ideas que muchos psicoanalistas sostienen respecto a ciertos hechos fisiológicos son absurdas o por lo menos arbitrarias y sin fundamento de consideración. En lugar de la observación y del análisis experimental recurren a interpetaciones y especulaciones fantásticas.

Como teoría de las neurosis, el sistema de Freud no es satisfactorio por la razón de que muchas de sus aserciones descansan exclusivamente en interpretaciones sugeridas por la misma teoría incurriendo así en la falacia lógica de que se hace culpable el psicoanálisis. El éxito que pueda lograrse siguiendo este modo de tratamiento no es una prueba convincente de su verdad. Al presentarse como la única psicoterapia digna de confianza y de valor científico, el psicoanálisis no nos explica por qué se pueden alcanzar resultados tan satisfactorios como los suyos por otros métodos que no usan ningún elemento psicoanalítico ni en el método ni en la teoría. Por tanto, no hay razón para considerar el psicoanálisis como el tratamiento indispensable para los trastornos neuróticos.

Las aplicaciones del psicoanálisis a la etnología, de que claramente se sienten muy orgullosos los psicoanalistas considerándolas como las proezas más notabless de Freud, son absolutamente erróneas, ya que los argumentos en que se basan carecen de todo valor. Tanto Freud como sus secuaces se han descuidado de cerciorarse primero del valor de las autoridades que citan y de la validez de los hechos a que aluden. Sus ideas de la sociedad primitiva, el desenvolvimiento de los ritos, del totemismo y otras





cosas similares son contrarias a los descubrimientos que se han hecho por los estudios etnológicos prehistóricos.

Ni Freud ni sus seguidores tiene idea exacta de lo que es la religión, ni de las características esenciales de las distintas formas religiosas. Están en mayor oscuridad todavía en lo que se refiere a los hechos del Cristianismo. Generalizaciones prematuras, aserciones arbitrarias, la ignorancia y la imaginación reemplazan la exactitud del análisis y la apreciación crítica de los hechos en cuanto han escrito caprichosamente en esta materia.

La supuesta confirmación de las ideas freudianas por medio del estudio de la prehistoria, de la etnología y de la religión es ilusoria, porque no se trata de dos investigaciones independientes que llevan a la misma conclusión —lo que sería verdaderamente una confirmación de su teoría—, sino más bien de un círculo vicioso de argumentación. Al interpretar hechos etnológicos presuponen o parten de la teoría psicoanalítica como si fuera ya una verdad absoluta.

En conclusión, el psicoanálisis nos parece un error enorme. Su éxito en el mundo de hoy se debe a su carácter de componenda entre ideas divergentes y aun contradictorias. El psicoanálisis es el rasgo característico del período de transición del siglo XIX a nuestros días, o mejor todavía, a la época que seguirá al caos de nuestros días.

Como lo podemos ver, el psicoanálisis es en realidad un "error afortunado", como podríamos titular este libro. En todo él hemos tratado de mostrar cuáles son los errores de Freud y por qué su sistema ha tenido tanto éxito no obstante su falsedad inmanente. Pero como no existe sistema alguno de ideas sin contener alguna partícula de verdad, debe haber también alguna verdad encerrada en el psicoanálisis.

Debemos guardarnos de la noción de que el error de una mente privilegiada, digamos de un genio, es mejor que la verdad que establezca una persona ordinaria. El error de un genio no se hace mejor por ir asociado a los grandes esfuerzos de su entendimiento. El error es y será siempre error. Se mide por su relación a la verdad y no cambia de naturaleza por ningún factor subjetivo. Freud podrá ser un genio pero eso no mejora la situación respecto a sus errores; más bien la empeora. Si vamos en seguida a apuntar los méritos del psicoanálisis y de su fundador, no es por un sentimiento de admiración hacia la persona de Freud. Como hemos dicho más de alguna vez en estas páginas, no

estamos haciendo una biografía de la persona de Freud, sino un estudio histórico de sus ideas. Naturalmente que puede alguno admirar al hombre que por muchos años prosiguió una línea de ideas que le parecían verdaderas a pesar de una oposición general. Pero esta admiración de una cualidad personal de Freud no debe viciar nuestro juicio sobre sus ideas y la verdad de las mismas.

Concedemos que en el psicoanálisis puede haber ocultas más verdades de las que vamos a mencionar aquí. Pero tales verdades, si realmente están ahí, se encuentran escondidas bajo tal cúmulo de errores y suposiciones mecanistas y materialistas, y están tan desfiguradas por la envoltura de su teoría, que olvidan los rasgos esenciales de la naturaleza humana, y necesitaríamos mucho tiempo y un esfuerzo sumamente grande para despojarlas de todo ese atavío tan inútil como inconveniente. Es cierto que el psicoanálisis ha descubierto tal o cual hecho psicológico pero creemos también que tales descubrimientos se hubieran hecho de cualquier modo si tenemos en cuenta la tendencia general que tomaba entonces la psicología según se ha descubierto ahora. En cualquier caso, todas estas cosas son de menor importancia comparadas con las dos o tres grandes realizaciones de Freud.

Freud inauguró el movimiento de la psicología médica. El psicoanálisis fue el primer intento de descubrir la naturaleza de las neurosis y el primero en proponer algunos medios para ayudar a ese grupo de pacientes que son más numerosos de lo que uno podría pensar y que día a día aumentan considerablemente.

Asimismo, la teoría de Freud fue la primera que recalcó la importancia tan enorme que tiene las experiencias del niño en relación con el desenvolvimiento futuro de su personalidad. Este énfasis intensificó el sentido de responsabilidad de los educadores que así se han hecho más conscientes de su obligación, no sólo de impartir conocimientos y enseñar normas morales, sino también de observar con el mayor cuidado el desarrollo normal de la persona del niño y de evitar cualquier influencia que pudiera retardar o poner un obstáculo a su ulterior progreso. De esta manera se ha llamado poderosamente la atención de los psicólogos, de los médicos y de los educadores sobre la vulnerabilidad de la personalidad del niño.

También podríamos llamar un mérito del psicoanálisis el haber puesto de manifiesto en una edad exageradamente intelectualista la influencia de factores no intelectuales en la estructura de





la personalidad humana. Aunque la relación que tienen estos factores con la personalidad y las facultades del alma fue interpretada mal por Freud, con todo él restableció hasta cierto punto la idea muy antigua, pero casi olvidada, de que el hombre no es razón pura o espíritu puro sino un compuesto de materia y espíritu.

Detrás de todo esto se encuentra medio escondida la mayor proeza de Freud y la menos esperada. Él restableció el conocimiento del papel tan importante de la mente, esto es, del dominio que el alma tiene en la naturaleza humana. No había pensado hacer esto ni sabía ni era capaz de imaginar que con esto estaba ayudando al renacimiento del verdadero concepto de la naturaleza humana. No aludimos aquí a sus descubrimientos en relación con la influencia que tiene sobre fenómenos corpóreos algunos factores mentales, ni tampoco al hecho de haber manifestado el origen psíquico de muchas dolencias corporales así como la influencia curativa de actitudes mentales. Todo esto es una manifestación periférica de algo más profundo y más importante. La verdadera grandeza de Freud consiste en haber librado al género humano de las cadenas del biologismo al descubrir que un tratamiento puramente mental puede curar algunas enfermedades corporales y que esto puede, a su vez, producir un cambio total de actitud. No todo ese efecto de la herencia ni de la constitución física ni de una determinación inmutable decretada por un destino ciego. Así quedó restablecido el dominio de la mente humana.

Es una ironía de la historia que toda esta renovación haya sido empezada por lo menos, si bien ni totalmente realizada, por un hombre cuya mentalidad y educación habían hecho de él un materialista. El haber iniciado una mejor comprensión de la dignidad del alma humana y del lugar que ocupa en la naturaleza humana es, en parte, el trabajo principal de un sabio que se empeñó más que ningún otro en rebajar la mente humana al nivel de una mera función biológica. Podemos añadir, sin embargo, que el haber abierto la brecha de este mejor conocimiento de la mente humana no es el mérito exclusivo y personal de Freud, ni podemos atribuir esto al psicoanálisis, cuyo espíritu es más bien contrario al desarrollo y progreso que va poco a poco trayendo a la conciencia general algunas de las verdades antiguas.

Se puede considerar a Freud y su escuela en relación a este hecho y a algunos otros como los exponentes de una tenden-

cia oculta y profunda que había empezado y se hacía sentir constantemente con más fuerza aun antes que existiera el psicoanálisis y que no dejaba de manifestarse en todos estos años. Con todo, podemos estar agradecidos al psicoanálisis por esta manifestación periférica si por su influencia nos damos cuenta mejor de este renacimiento de algunas verdades antiguas de gran valor.

Freud es un Balaam resucitado. Siendo un discípulo del materialismo,; un adorador de la ciencia, un hombre para quien no tenía sentido ni el valor objetivo ni la ley moral, aparece en la historia preparando el camino para puntos de vista más amplios y más altos. Inconsciente él mismo de este hecho ha preparado el adelanto de modos de pensar que están destinados a derrocar sus mismos puntos de vista, ya que la verdad tendrá, al fin, que desplazar a la falsedad.

El psicoanálisis ha vivido y continúa viviendo gracias a las pocas verdades que contiene y a las otras muchas verdades a las que ha abierto el camino. Su debilidad y el principio de su decadencia está en lo que se ha opuesto a la verdad. La falsedad no puede sobrevivir, mientras que la verdad es eterna.